Coleção Antropologia

Tim Ingold

ANTROPOLOGIA

PARA QUE SERVE?

Editora Vozes

A humanidade está em uma encruzilhada. Defrontamos a desigualdade crescente, a escalada da violência política, fundamentalismos beligerantes e uma crise ambiental de proporções planetárias. Como podemos construir, para as futuras gerações, um mundo onde haja lugar para todos? Em tal mundo, quais são as possibilidades de vida humana coletiva? Essas são questões urgentes e nenhuma disciplina está melhor situada para enfrentá-las do que a Antropologia. Ela o faz apoiando-se na sabedoria e na experiência dos povos de todo o mundo, não importa sua origem e sua vocação.

Neste livro passional, Tim Ingold narra como um campo de estudo, antes comprometido com os ideais do progresso, colapsou em meio às ruínas da guerra e do colonialismo para renascer como uma disciplina da esperança, destinada a assumir o protagonismo no debate das questões intelectuais, éticas e políticas mais urgentes do nosso tempo. Ele demonstra para que a antropologia nos serve, a todos nós.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ingold, Tim
Antropologia : para que serve / Tim Ingold ; tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2019. – (Coleção Antropologia)

Título original: *Anthropology* – Why It Matters
Bibliografia.
ISBN 978-85-326-6004-6

1. Antropologia – Filosofia 2. Etnologia
I. Título. II. Série.

18-22199 CDD-301.01

Índices para catálogo sistemático:
1. Antropologia : Filosofia 301.01

Cibele Maria Dias – Bibliotecária – CRB-8/9427

Tim Ingold

Antropologia
Para que serve

Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras

Sumário

Sobre levar os outros a sério

Como devemos viver? Certamente, os seres humanos sempre refletiram sobre essa questão. Talvez seja o próprio ato de refletir que nos faça humanos. Para os outros animais, aparentemente, a questão raramente é levantada. Eles são mais ou menos absorvidos no seu modo próprio de fazer as coisas. Mas os modos de vida humanos – os modos de fazer e de comunicar, de pensar e de saber – não são dados; eles não são predeterminados, nem se constituem definitivamente. A vida é uma questão de decidir como viver e envolve, a todo momento, a possibilidade de ramificar-se em diferentes direções, nenhuma das quais é mais normal ou natural do que qualquer outra. Como os caminhos se fazem ao andar, devemos continuamente improvisar modos de vida conforme avançamos, abrindo novas trilhas mesmo quando seguimos os rastros de nossos predecessores. Contudo, nós não o fazemos sozinhos, mas na companhia de outros. Como os fios de uma corda, vidas se entrelaçam e se sobrepõem. Elas seguem juntas e reagem mutuamente, umas às outras, em ciclos alternados de tensão e resolução. Nenhum fio segue para sempre; assim como uns se vão, outros se unem. É por isso que a vida humana é social: é o processo contínuo e coletivo de descobrir como viver. Todo modo de vida, portanto, representa uma experiência comunitária acerca de como viver. Ele é uma resposta ao problema da vida da mesma forma em que o caminho é uma solução para o problema de como chegar a um destino ainda desconhecido. Mas ele é uma *abordagem* do problema.

Vamos evocar um campo de estudo que assumiria para si a responsabilidade de aprender com a maior variedade de abordagens possível; que buscaria apoiar-se, diante da questão sobre como viver, na sabedoria e na experiência de todos os habitantes do mundo, independentemente de suas origens, dos seus meios de subsistência, das suas circunstâncias e de seus lugares de residência. É este o campo que defendo nessas páginas. Devo chamá-lo de *antropologia*. Pode não ser

a antropologia como você a imagina, ou mesmo como ela é praticada por muitos dos que se declaram antropólogos. As definições e confusões acerca da disciplina são muitas, e seria maçante examinar todas elas. Não peço desculpas por apresentar uma visão pessoal, marcada pela minha própria carreira como estudante e como professor da disciplina, talvez não tanto do que a antropologia seja, mas do que eu penso que ela deveria aspirar a ser. Outros poderão discordar, mas isso seria um sinal de vitalidade, não de fraqueza. Seja como for, a antropologia será sempre uma disciplina em aberto: ela não pode se constituir de maneira mais definitiva do que a vida social da qual ela se ocupa. Assim, a história da antropologia não pode ser narrada como uma história do início ao fim. Tampouco podemos dormir sobre nossos louros, como se, após séculos de erros, de ignorância e preconceito, tivéssemos finalmente emergido à iluminação. Há muito trabalho a ser feito, e este livro é tanto sobre refazer a antropologia para o futuro quanto sobre recontar o seu passado.

Agora, você pode pensar que o problema acerca de como viver pertence, na verdade, à filosofia, e você não estaria errado. Afinal, trata-se de uma questão que toca nos próprios alicerces da existência humana neste nosso mundo. Nós nos denominamos seres humanos, mas o que significa ser humano? O nome que a ciência nos deu, enquanto uma espécie, é *Homo sapiens*, mas em que consiste a nossa suposta sapiência ou sabedoria? Como sabemos, pensamos, imaginamos, percebemos, agimos, lembramos, aprendemos, utilizamos a linguagem e convivemos com os outros de maneiras tão distintas e, ao mesmo tempo, tão variadas? De que formas e com que princípios nós nos organizamos em sociedades, construímos instituições, administramos a justiça, exercemos o poder, cometemos atos de violência, nos relacionamos com o ambiente, cultuamos os deuses, cuidamos dos doentes, enfrentamos a morte, e assim por diante? Essas questões são infinitas e os filósofos se dedicaram longamente a elas. Assim como os antropólogos. Mas eis a diferença. Os filósofos são almas reclusas, mais inclinadas a voltar-se para dentro, em um exame cuidadoso dos textos canônicos de pensadores como eles próprios – em sua maioria, embora não exclusivamente, homens brancos mortos – do que a se envolverem diretamente com as realidades desordenadas da vida cotidiana. Os antropólogos, ao contrário, praticam a sua filosofia no mundo. Eles estudam – sobretudo por meio de um envolvimento profundo na observação, no diálogo e na prática participativa – com os povos entre os quais eles elegem trabalhar. A escolha depende das experiências e dos interesses particulares, mas, em princípio, poderia ser qualquer povo, em qualquer lugar. Na minha definição, a antropologia é *a filosofia com as pessoas dentro*.

Nunca, na história da humanidade, esse tipo de filosofia foi tão necessário. Evidências de que o mundo vive um momento crítico estão por toda parte e são desanimadoras. Com uma população estimada em 7,6 bilhões de pessoas – e com

a projeção de superar os 11 bilhões ao final do século – nunca fomos tão numerosos e nunca vivemos, em média, por tanto tempo. Atualmente, mais da metade da população mundial vive em cidades e, em sua maioria, não tiram mais a sua subsistência da terra, como faziam seus antepassados. As cadeias produtivas de alimentos e de outros produtos atravessam o globo. Florestas estão sendo devastadas, faixas de terra cultivável foram entregues à produção de soja e óleo de palma, a mineração revolveu a terra. A indústria humana, sobretudo a queima de combustíveis fósseis em escala massiva, afeta o clima do mundo, aumentando a probabilidade de eventos potencialmente catastróficos e, em muitas regiões, a escassez de água e de outros itens básicos motivou conflitos genocidas. O mundo permanece refém de um sistema de produção, distribuição e consumo que, embora tenha grotescamente enriquecido a poucos, não apenas privou incontáveis milhões de pessoas de necessidades básicas, condenadas à insegurança, à pobreza e à doença crônicas, mas também causou destruição ambiental em uma escala sem precedentes, deixando muitas regiões inabitáveis e entupindo solos e oceanos com lixo tóxico e imperecível. Esses impactos humanos são irreversíveis e, provavelmente, sobreviverão ao mandato de nossa espécie neste planeta. Não sem razão, alguns declararam o início de uma nova era na história terrestre: o Antropoceno.

Este mundo-no-fio-da-navalha é o único mundo que temos. Por mais que sonhemos com a vida em outros planetas, não há nenhum outro mundo para onde possamos escapar. Tampouco é possível voltar ao passado, de modo a buscar uma rota alternativa para o presente. Estamos onde estamos e só podemos seguir em frente a partir daí. Como Karl Marx observou há muito tempo, os seres humanos são os autores da sua própria história, mas sob circunstâncias que não são de sua escolha[1]. Não podemos escolher nascer em outro momento. As nossas condições atuais foram moldadas pelas ações de gerações passadas que não podem ser desfeitas, assim como as nossas próprias ações, por sua vez, conformarão irremediavelmente as condições do futuro. Como, então, devemos viver agora, para que haja vida para as gerações futuras? O que poderia tornar a vida sustentável, não para alguns em detrimento de outros, mas para todos? Para abordar questões dessa magnitude precisamos de toda a ajuda disponível. Não é como se as respostas estivessem por aí, em algum lugar, precisando apenas ser descobertas. Não encontraremos o segredo em nenhuma doutrina ou filosofia, em nenhum ramo da ciência ou visão de mundo nativa. Também não é possível

1. A observação de Marx está em seu ensaio de 1852, *O 18 brumário de Luís Bonaparte*: "Os homens fazem sua própria história [ele escreveu], mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, e sim sob as circunstâncias existentes, legadas e transmitidas pelo passado".

haver nenhuma solução definitiva. A história é repleta de tentativas monumentais de pôr um fim a ela, tentativas necessariamente fadadas ao fracasso enquanto houver vida. Encontrar o nosso caminho em meio às ruínas é uma tarefa de todos nós. É aí que entra a antropologia, e é por isso que – em nosso mundo incerto – ela tem tanta importância.

O problema não é que estejamos desprovidos de informação ou de conhecimento. Ao contrário, o mundo está cheio deles e, com o avanço digital, o fluxo se transformou em uma inundação. De acordo com um estudo recente, cerca de 2,5 milhões de artigos científicos são publicados todo ano, e o número de publicações desde 1665 já ultrapassou a marca dos 50 milhões[2]. Os especialistas, munidos de instrumentos especializados na coleta de dados e de técnicas sofisticadas de modelagem, estão dispostos a oferecer suas projeções. Devemos ouvi-los, assim como devemos ouvir os pesquisadores imersos nas disciplinas das artes e humanidades, cujas reflexões fornecem os contextos que nos permitem compreender melhor o nosso dilema atual. No entanto, cientistas e humanistas têm algo em comum, a saber, um senso de que eles são capazes de tomar a medida do mundo a partir de algum lugar além dele, lá do alto ou muito adiante, de onde eles podem olhar para trás e fazer afirmações sobre o seu funcionamento com uma autoridade negada àqueles cujas atividades estão mais intimamente ligadas às questões mundanas da vida cotidiana. Do seu ponto de vista privilegiado, eles professam ser capazes de explicar o que, para o resto de nós, está além da compreensão. Físicos explicam o funcionamento do universo; bioquímicos, o funcionamento da vida; neurocientistas, o cérebro; psicólogos, a mente; cientistas políticos, o Estado; economistas, o mercado; sociólogos, a sociedade, e assim por diante. A antropologia também, durante boa parte da história da disciplina, reivindicou poderes superiores semelhantes, especificamente o de descrever os contextos, variavelmente denominados "sociais" ou "culturais", no interior dos quais as obras e as vidas de outros povos poderiam ser interpretadas ou mesmo justificadas.

No que se segue, terei mais a dizer sobre essa reivindicação. No entanto, não concordo com ela. O tipo de antropologia que eu defendo aqui tem um propósito diferente. Não se trata de interpretar ou explicar o comportamento dos outros; não se trata de colocá-los em seu lugar ou consigná-los à categoria dos "já conhecidos". Ao contrário, trata-se de compartilhar da sua presença, de aprender com as suas experiências de vida e de aplicar esse conhecimento às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras. A antropologia, em minha opinião, prospera nesse en-

---

2. JINHA, A.E. "Article 50 million: an estimate of the number of scholarly articles in existence". In: *Learned Publishing*, 23, 2010, p. 258-263.

gajamento da imaginação e da experiência. O que ela oferece não é um *quantum* de conhecimento, a ser somado às contribuições de outras disciplinas, todas determinadas a revirar o mundo por informação e a transformá-la em produtos do conhecimento. O meu tipo de antropologia, na realidade, não se dedica absolutamente à "produção de conhecimento". Ela aspira a uma relação completamente diferente com o mundo. Para os antropólogos, assim como para os povos entre os quais eles trabalham, o mundo não é o objeto de estudo, mas o seu meio. Eles estão, desde o início, imersos em seus processos e relações. Os críticos podem considerar isso uma fraqueza ou uma vulnerabilidade. Para eles, isso revela uma falta de objetividade. Mas, para nós, essa é a própria fonte da qual a antropologia retira sua força. Pois o nosso propósito não é o conhecimento objetivo. O que buscamos, e esperamos obter, é sabedoria. Eles não são, de forma alguma, equivalentes; e eles podem, inclusive, operar em desacordo.

O conhecimento busca fixar as coisas nos conceitos e nas categorias de pensamento, explicá-las e torná-las, até certo ponto, previsíveis. Frequentemente, falamos de nos armar de conhecimento, ou de usá-lo para fortalecer nossas defesas, para que possamos enfrentar melhor as adversidades. Ele nos dá poder, controle e imunidade para atacar. Mas, quanto mais nos refugiamos nas fortalezas do conhecimento, menos atentos estamos ao que acontece à nossa volta. Para que se preocupar em observar, diz-se, quando já conhecemos? Ser sábio, ao contrário, é aventurar-se pelo mundo e assumir o risco de se expor ao que acontece lá. É compartilhar da presença de outros, prestar atenção, importar-se. O conhecimento fixa e nos tranquiliza; a sabedoria desestabiliza e perturba. O conhecimento arma e controla; a sabedoria desarma e abnega. O conhecimento tem seus desafios, a sabedoria tem seus caminhos, mas, enquanto os desafios do conhecimento se encerram em suas soluções, os caminhos da sabedoria se abrem para um processo de vida. Agora, é claro que não estou sugerindo que podemos abrir mão do conhecimento. Mas precisamos de sabedoria também. Na conjuntura atual, a balança se inclinou bruscamente em direção ao primeiro, afastando-se da última. De fato, nunca antes na história, tanto conhecimento esteve associado a tão pouca sabedoria. A tarefa da antropologia, creio eu, é restaurar o equilíbrio, moderar o conhecimento transmitido pela ciência com a sabedoria da experiência e da imaginação.

Entre as diferentes classes de pesquisadores, os antropólogos são conhecidos por sua disposição em aprender com aqueles que, em um mundo obcecado pelo avanço do conhecimento, poderiam ser rejeitados como incultos, analfabetos ou mesmo ignorantes. Trata-se de povos cujas vozes, alheias aos meios de comunicação dominantes, permaneceriam, de outro modo, silenciadas. Como os antropólogos demonstraram repetidas vezes, esses povos são mais sábios que os seus superiores supostamente mais instruídos. E, com o mundo chegando ao

limite, não podemos nos dar ao luxo de ignorar sua sabedoria. Temos muito o que aprender, se nos permitirmos ser ensinados por outros com experiências a partilhar. No entanto, esses outros foram eludidos por estudiosos que, em sua maioria, se contentaram em relacioná-los em suas pesquisas mais como informantes do que como professores, interrogados pelo que pode ser extraído de suas mentes ao invés de procurados pelo que podem nos ensinar sobre o mundo. Métodos elaborados foram desenvolvidos para mantê-los a distância. Os métodos são os guardiões da objetividade, acionados para garantir que os resultados da pesquisa não sejam contaminados por um envolvimento muito íntimo ou afetivo dos pesquisadores com os povos que eles estudam. Para a antropologia, contudo, esse envolvimento é essencial. Todo estudo demanda observação, mas, na antropologia, a observação se dá não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazem e escutando o que dizem. Estudamos *com* as pessoas, ao invés de fazer estudos *sobre* elas. Chamamos esse modo de trabalho de "observação participante". Ele é um dos fundamentos da disciplina.

A observação participante demanda tempo. Não é raro os antropólogos passarem muitos anos no que eles chamam de "campo". Situado, a princípio, em um lugar desconhecido, possivelmente como um hóspede indesejado, o pesquisador está, em grande medida, moralmente obrigado aos seus anfitriões ou anfitriãs. Os antropólogos já escreveram extensivamente sobre a instituição da dádiva e demonstraram como os princípios de dar e receber estão no âmago da vida cotidiana. Mas esses princípios também são fundamentais para a prática do trabalho de campo antropológico. É um exercício fundado na generosidade, em receber de bom grado o que lhe é oferecido, ao invés de procurar obter, por meio de mentiras ou subterfúgios, o que não é. Isso é o que diferencia o campo do laboratório. No campo, é preciso esperar para que as coisas aconteçam, e aceitar o que é oferecido quando lhe é oferecido. É por isso que o trabalho de campo demora tanto. O laboratório, por outro lado, é um lugar engenhosamente montado, equipado com instrumentos por meio dos quais as coisas são forçadas ou levadas a revelar seus segredos, conhecidos pela ciência como "dados". Embora, literalmente, um dado seja uma coisa dada (do latim *dare*, "dar"), no vocabulário científico ele passou a denominar aquilo que está disponível, ao alcance do observador – um "fato" que já se precipitou dos fluxos da vida nos quais ele inicialmente foi formado. Apenas quando as coisas já se consolidaram em fatos discretos que elas podem ser consideradas. Por isso tendemos a pensar nos dados, antes de tudo, como quantitativos.

Devemos considerar a observação participante, então, uma vez que ela é praticada no campo ao invés de no laboratório, como um método para coletar dados que não são quantitativos, mas qualitativos: dados que não podem ser tabulados em números, expressos em medidas ou compilados em estatísticas? É assim

que muitos manuais de antropologia a descrevem. Porém, algo me incomoda na própria ideia de "dados qualitativos". Pois a qualidade de um fenômeno só pode estar na sua *presença* – no modo como ele se abre ao seu entorno, inclusive àqueles que o observam. No entanto, no momento em que transformamos a qualidade em um dado, o fenômeno é isolado, separado da matriz de sua formação. Coletar dados qualitativos é como abrir-se para os outros apenas para virar-lhes as costas, atentando para o que eles dizem *pelo que isso diz sobre eles*. A generosidade se torna uma fachada para a expropriação. Poucos iriam tão longe quanto Irenäus Eibl-Eibesfeldt, o fundador austríaco da "etologia humana", que estava tão determinado a coletar dados sobre as pessoas sem o seu consentimento que projetou uma câmera com um refletor de 90 graus, permitindo que ele fotografasse seus objetos inadvertidamente enquanto apontava para outra direção. Isso foi um embuste tremendo. Mas ainda há certa duplicidade em fingir participar da conversa com seus anfitriões, de boa-fé, mas usar isso, na verdade, como um meio para coletar informações sobre eles. Os antropólogos frequentemente enfatizam a importância, no trabalho de campo, de estabelecer boas relações. Mas relação pode significar tanto amizade quanto descrição. É correto se aproximar das pessoas para descrevê-las?

A palavra que os antropólogos usam para descrever as pessoas é *etnografia*. A observação participante é, então, um meio para a etnografia? A maioria dos antropólogos diria que sim; de fato, na cabeça de muitos, método e resultado são tão confundidos que a própria prática da observação participante equivale ao trabalho etnográfico. Mas eu discordo. Reiterando, a observação participante é uma forma de estudar *com* as pessoas. Não se trata de descrever outras vidas, mas de unir-se a elas na tarefa comum de encontrar formas de viver. Aqui, eu afirmo, reside a diferença entre a etnografia e a antropologia. Assim, para o antropólogo, a observação participante *não* é, absolutamente, um método para a coleta de dados. Ela é um compromisso de aprender fazendo, semelhante ao do aprendiz ou do aluno. Afinal, não estudamos com nossos professores na universidade pensando em prestar conta do que eles dizem, ou em descrevê-los para a posteridade. Ao contrário, nos permitimos ser *educados* por eles. Para nós, assim como para nossos professores, essa educação é transformadora. Certamente, isso também vale para a educação a que nos submetemos durante a observação participante no campo. Em resumo, o objetivo primordial da antropologia não é etnográfico, mas educativo. Em minha opinião, a importância da antropologia reside precisamente no seu potencial de educar e, através dessa educação, de transformar vidas – as nossas próprias e as daqueles entre os quais trabalhamos. Mas esse potencial apenas se concretizará se estivermos dispostos a aprender com eles. E não aprenderemos nada se não os levarmos a sério.

Levar os outros a sério é a regra número um do meu tipo de antropologia. Isso não significa apenas atentar para o que eles fazem e dizem. Mais do que isso, de-

vemos encarar os desafios que eles colocam às nossas concepções sobre como as coisas são, o tipo de mundo em que vivemos e como nos relacionamos com ele. Não temos que concordar com nossos professores, ou presumir que eles estão certos e nós estamos errados. Temos o direito de discordar. Mas não podemos nos esquivar do desafio. De fato, a história vergonhosa da antropologia oferece e exemplifica muitas estratégias para fazer justamente isso. Elas incluem a pretensão de que esses povos são irracionais ou incapazes de pensamento lógico, de que eles são reféns da superstição ancestral, de que o seu pensamento é característico de estágios anteriores do desenvolvimento humano, da inocência infantil à maturidade, de que eles operam com base em informações falsas ou equivocadas, de que o seu comportamento é determinado pela tradição, de que eles são incapazes de distinguir o fato da imaginação ou de estabelecer o limite entre o literal e o metafórico. A maioria dos antropólogos contemporâneos, corretamente, repudia essas estratégias, defendendo o princípio de que os outros povos não podem ser classificados com base em nenhuma escala de razão, inteligência ou maturidade que possa justificar levar o seu pensamento e as suas práticas menos a sério do que as nossas próprias. No entanto, muitos ainda subscrevem ao que poderia ser chamado de "suspensão voluntária da descrença", análoga à dos frequentadores de teatro que, durante a *performance*, se permitem serem levados para o mundo de faz de conta encenado no palco como se ele fosse real.

Contudo, assumir essa posição é negar que as palavras e as ações dos outros, especialmente quando elas contrariam o nosso entendimento, tenham qualquer relação com a realidade. Isso também é uma estratégia para nos protegermos, para nos convencermos de que, independentemente do que esses povos dizem ou fazem, a realidade-como-a-conhecemos permanece intacta. Vestindo o manto da onisciência, declaramos que o mundo percebido e encenado pelos povos, e que para eles é totalmente real, é, na verdade, uma construção feita de conceitos, crenças e valores que compõem o que é comumente chamado de sua "cultura". Os mundos humanos, insistimos, são construídos culturalmente – exceto, é claro, o nosso, uma vez que, imersos na luz da razão, somos capazes de ver o que eles não podem, particularmente, que essas diferentes construções não são mais do que fabricações alternativas de uma dada realidade. A visão deles está suspensa em uma teia de significados, a nossa está fundada no fato objetivo. Somos espectadores na galeria da diversidade humana; eles são os retratos. Nós podemos ver o que há dentro, eles não podem enxergar o que há fora. Essa estratégia é reproduzida sempre que tratamos o que os povos fazem e dizem não como lições com as quais podemos aprender, mas como *evidências a partir das quais construir um caso*. Ela equivale a tratar essas coisas como sintomas de outra, da mão invisível da cultura que, sem o conhecimento dos próprios sujeitos, determina o seu pensamento e as suas práticas. Certamente, isso trai a regra número um da

antropologia. Pois levar os outros a sério não significa encerrar o caso, mas abrir-se para imaginações enriquecidas pela sua experiência.

As questões em jogo, aqui, vão além daquelas a respeito de como podemos *conhecer* o mundo. Fundamentalmente, elas são questões sobre como pode *haver* um mundo a ser conhecido. No vocabulário inescrutável da filosofia, questões do primeiro tipo, sobre o saber, são *epistemológicas*; as do segundo, relativas ao ser, são *ontológicas*. Embora a passagem da epistemologia à ontologia possa parecer enigmática, ela é de profunda importância. Darei um exemplo para explicar o porquê. Durante a década de 1930, um dos antropólogos mais perspicazes do século XX, A. Irving Hallowell, trabalhou com o povo Anishinaabe ou Ojibwa, caçadores e coletores nativos do norte central do Canadá. Lá, ele desenvolveu uma amizade íntima com William Berens, chefe do Rio Berens Anishinaabe (cf. Figura 1). Berens era um homem de grande sabedoria e inteligência, adquiridas de seus ancestrais e de uma vida inteira atento ao mundo à sua volta, incluindo seus animais, suas plantas e, particularmente, suas pedras. Segundo o relato de Hallowell, suas conversas com Berens influenciaram profundamente o seu próprio pensamento. Em uma dessas conversas, a dupla retomava o tema das pedras, instigada pela observação de que, na gramática do idioma Ojibwa, tal como formalizada pelos linguistas, a palavra "pedra" parecia pertencer a uma classe geralmente atribuída a seres animados, ao invés de inanimados. Intrigado, Hallowell perguntou: "Todas as pedras que vemos aqui, ao nosso redor, estão vivas?" Após uma longa reflexão, Berens respondeu assim: "Não! Mas algumas estão"[3]. A resposta, relembra Hallowell, deixou uma impressão duradoura. Mas ele não sabia bem o que pensar dela.

Como alguém pode sugerir seriamente que algo tão inerte como uma pedra possa estar vivo? E, se algumas podem estar vivas, por que não todas? Uma forma de abordar essas questões seria pressupor que as atitudes que as pessoas assumem em relação às coisas podem ser de dois tipos. Há uma atitude prática do senso comum, típica da vida cotidiana, e uma atitude carregada de fé e ideologia, reservada para ocasiões de natureza ritual ou cerimonial imbuídas de associações simbólicas. Em um tratado sobre as formas elementares da religião, publicado pela primeira vez em 1912, Émile Durkheim – fundador, na França, da disciplina da sociologia – denominou essas atitudes, respectivamente, de profanas e sagradas[4]. Consideremos as mesas, por exemplo. Geralmente, pensamos em me-

---

3. HALLOWELL, A.I. "Ojibwa ontology, behavior and world view". In: DIAMOND, S. (ed.). *Culture in History*: Essays in Honor of Paul Radin. Nova York: Columbia University Press, 1960, p. 19-52. A citação consta da p. 24.

4. DURKHEIM, É. *The Elementary Forms of the Religious Life*. 2. ed. Londres: Allen & Unwin, 1976 [Trad. Joseph Ward Swain].

sas como objetos inanimados, mas, se a mesa for um altar, no contexto de uma cerimônia religiosa, podemos muito bem atribuir a ela poderes extraordinários, como se ela irradiasse força espiritual. Poderia ser esse o caso entre os Ojibwa e suas pedras? Deve ser óbvio para os Ojibwa, assim como para os povos de todo o mundo, que as pedras, tal como ordinariamente encontradas no ambiente natural, são inanimadas. No entanto, algumas pedras, em algumas ocasiões, podem ser consagradas e parecerem, para aqueles que as veem dessa maneira, ser dotadas de uma espécie de aura ou força vital. Foi isso o que Berens quis dizer ao afirmar que algumas pedras estão vivas? A sua declaração pode ser considerada evidência de uma atitude ritual que leva as pessoas a se enganarem coletivamente, tomando como realidade o que elas sabem, na vida cotidiana, que é irreal?
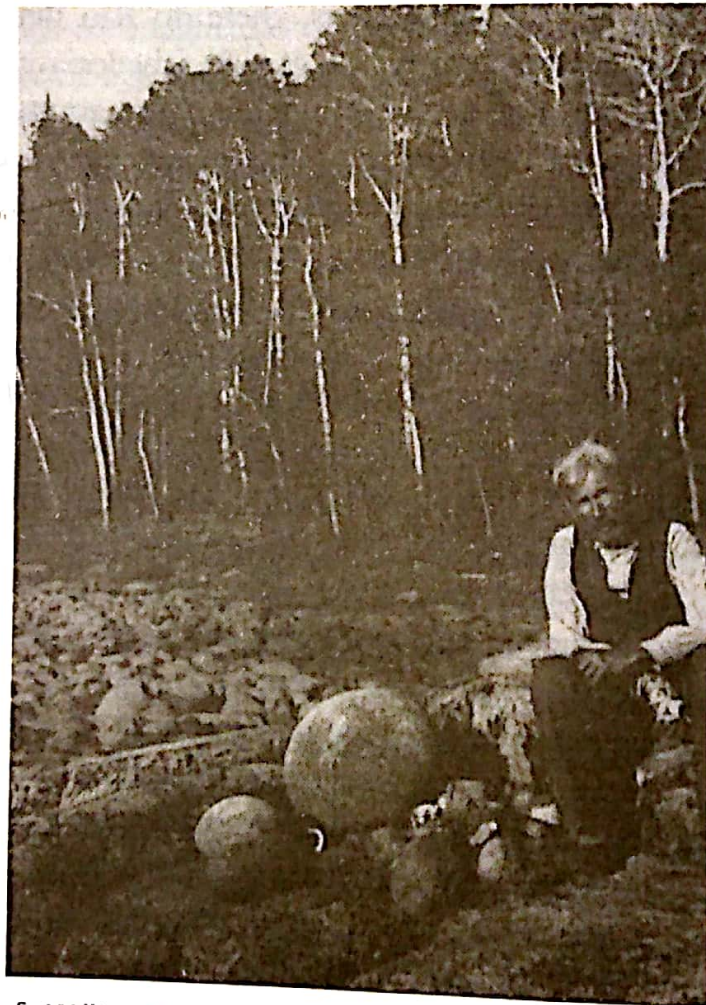
Figura 1 Chefe William Berens sentado junto às pedras vivas de seus ancestrais; uma foto tirada por A. Irving Hallowell em 1930, entre as localidades de Grand Rapids e Pikangikum, em Ontário, Canadá.

Em nossa era secular é muito fácil desconsiderar o que os outros dizem e fazem, quando contradizem nossa sensibilidade, como mero ritual. Nossos retratos de culturas exóticas tendem a ser pintados em cores rituais. Mas, como Hallowell sabia, teria sido um insulto à inteligência de seu amigo seguir por esse

caminho. Pois a sua declaração não foi dogmática. Ele não afirmou que as pedras estão vivas e ponto, como se isso fosse uma conclusão precipitada, determinada pela tradição, apesar de toda a evidência em contrário. Pelo contrário, Berens só chegou a sua conclusão após uma longa reflexão. E, como ele teve dificuldades de explicá-lo a Hallowell, o seu julgamento foi baseado na experiência pessoal. Ele observou que algumas pedras podiam mover-se livremente, e até mesmo produzir sons semelhantes à fala. Nós, claro, que estamos convencidos de que as pedras não podem fazer tais coisas, supomos que ele tenha imaginado ou sonhado com isso. Mas, se Berens estivesse aqui agora, certamente ele gostaria de saber como, na nossa filosofia, experiência e imaginação podem ser tão facilmente distinguidas. Nós não vivenciamos nossos sonhos? O mundo dos nossos sonhos é mesmo tão diferente daquele de nossa vida despertos? Para aqueles de nós criados em sociedades nas quais a autoridade científica é suprema, o caminho para a verdade reside em separar o fato da fantasia. Mas não poderia ser de outra forma? E se a verdade residir na comunhão entre a experiência e a imaginação, em um mundo para o qual estamos vivos e que está vivo para nós?

Essa não é uma verdade objetiva, certamente. Mas é uma verdade que podemos integrar totalmente, ao invés de uma da qual, como sujeitos pensantes, tendemos a nos excluir. Como tal, ela só pode ser provisória. Não podemos nunca falar com certeza sobre o mundo, como se já o conhecêssemos, não porque nossas hipóteses sobre ele possam acabar sendo falsas ou as nossas previsões equivocadas, como diriam os cientistas, mas porque a estrutura e a composição do mundo nunca estão acabadas. Ao contrário, o mundo se constitui continuamente – assim como, de fato, nós mesmos, sendo parte dele. Precisamente por isso, esse mundo em constante formação é uma fonte inesgotável de fascinação e assombro. Devemos nos atentar para isso. Isso é o que Berens nos ensina, se estivermos preparados para tratar suas palavras com a seriedade que elas merecem. Elas nos levam a questionar muito do que, em geral, nós subestimamos. O que há, em nossa própria abordagem da realidade, que faz com que a ideia de pedras que se movem e falam seja tão obviamente irreal? Afinal de contas, as pedras realmente vagueiam, descendo por encostas cobertas de cascalhos com o seu próprio peso ou levadas pela água, pelo gelo ou pelas ondas do mar. E elas produzem sons quando se chocam, umas nas outras ou em outras coisas. É como se cada pedra tivesse uma voz própria, assim como os humanos. Se entendemos a fala como o modo que nós humanos temos de tornar a nossa presença audível, o mesmo não poderia ser dito das pedras e seus ruídos? Nesse sentido, elas também podem falar.

Prestar atenção às coisas – observar os seus movimentos e escutar os seus sons – é flagrar o mundo em ação, como surfar a crista de uma onda sempre a ponto de quebrar. Longe de chegar atrasado a um mundo onde os dados já foram lança-

dos, é estar lá, presente e alerta, no momento mesmo em que ele toma forma. Nesse momento, a experiência e a imaginação se fundem e o mundo ganha vida. Ao explorar a nossa percepção das correntes de formação do mundo, podemos, assim como Berens, testemunhar a vivacidade das coisas, incluindo as pedras e muito mais. Mas isso implica conceber a vida de uma maneira muito diferente daquela imaginada pela ciência. Não se trata de algum ingrediente secreto, oculto no interior das coisas que julgamos possuí-lo e que, por isso, elas atuam no palco do mundo. Ao invés disso, trata-se de conceber a vida como a potência dos fluxos de matéria e das correntes de energia que atravessam o mundo trazendo formas à existência e mantendo-as no lugar em seu espaço e tempo* determinados. Portanto, não é que a vida esteja nas pedras. Ao contrário, as pedras estão na vida. Na antropologia, esse entendimento da existência e da transformação das coisas – essa ontologia, por assim dizer – é conhecida como ***animismo***. Antes desprezado como a mais primitiva das religiões, baseado na crença equivocada na espiritualidade dos objetos, o animismo agora é considerado uma poética da vida que supera inclusive a ciência em sua compreensão da plenitude da existência. É isso o que implica levar os outros a sério.

Dois homens adultos – um professor norte-americano e um ancião Ojibwa – conversando sobre pedras? O exemplo pode parecer trivial, ou mesmo absurdo. Mas espero ter convencido o leitor de que o seu diálogo abre questões fundamentais sobre o mundo em que vivemos, sobre o nosso lugar nele e, de fato, sobre a própria vida. Certamente, esse é apenas um exemplo dos incontáveis diálogos que antropólogos mantiveram com povos de todo o mundo, todos os quais poderiam, potencialmente, levantar questões da mesma magnitude. O giro às questões relativas ao ser, que teve início com Hallowell, ganhou tanto impulso desde então que muitos antropólogos, hoje, falam de uma "virada ontológica". No caso de Hallowell – apesar de ter sido um dos homens mais perspicazes de seu tempo – a virada foi longe demais. Finalmente, e tragicamente, ele abandonou seu amigo. O título do seu artigo – "Ontologia, comportamento e cosmovisão dos Ojibwa" – já diz tudo. Nele, o Chefe Berens reaparece como um "ancião" anônimo, cujas atitudes em relação às pedras apenas atestam a visão recebida de sua cultura. Não podemos mais nos dar ao luxo de sermos tão complacentes hoje em dia. Pois, como nunca, tornou-se evidente que as certezas existenciais sobre as quais foi fundada a era moderna levaram o mundo ao limite. Precisamos forjar abordagens alternativas ao problema de como viver, que possam sanar a ruptura entre os modos de conhecer o mundo e os de habitá-lo, entre a ciência

---

* No original *span*, que possui um duplo sentido aqui, podendo designar tanto uma extensão de espaço como um período de tempo. Pareceu-me interessante, neste contexto, manter os dois [N.T.].

e a natureza. Essa reconciliação é um passo necessário em direção a um futuro indefinido e sustentável.

Que fique claro: não estou sugerindo que os chamados povos "nativos", como os Ojibwa, cujos ancestrais viveram da terra por milênios antes da chegada dos colonizadores europeus, tenham todas as respostas certas às questões sobre como viver. Tampouco estou sugerindo que os chamados "ocidentais", cujos ancestrais foram cúmplices na empresa colonial, estejam errados em todas elas. Ninguém tem as respostas. Mas temos abordagens diferentes, baseadas na experiência pessoal e no que aprendemos com outros, e vale a pena compará-las. A antropologia como disciplina é motivada por um compromisso com a validade desse exercício comparativo. Contudo, comparar não é justapor formas estabelecidas de pensamento e prática, como se elas já estivessem sedimentadas nas mentes e nos corpos dos povos dessa ou daquela tradição. Pois o pensamento não se restringe à replicação do que já foi pensado, assim como a prática não se limita ao que já foi feito. Ao invés disso, o que comparamos são *modos* de pensamento e de ação que, continuamente, ultrapassam todos os limites lançados em seu caminho. Não se trata de catalogar a diversidade dos modos de vida humanos, mas de unir-se ao diálogo. Trata-se, ademais, de um diálogo no qual todos aqueles que participam estão prestes a serem transformados. Em suma, o propósito da antropologia é estabelecer um diálogo da vida humana mesma. Esse diálogo – essa vida – não é apenas *sobre* o mundo. Em certo sentido, como argumentarei nos capítulos a seguir, ele *é* o mundo. O único mundo em que todos habitamos.

2

Similaridade e diferença

Todo mundo é diferente. Mas são alguns mais diferentes do que outros? Podemos dizer que essas pessoas aqui têm mais em comum, umas com as outras, do que qualquer uma delas tem com aquelas pessoas lá? Afinal, foi assim que sempre fomos ensinados a classificar as pessoas em diferentes culturas. Os membros de uma cultura, costumamos dizer, têm muito em comum: geralmente, eles falam a mesma língua e podem professar o mesmo estilo de vida, seguir as mesmas observâncias religiosas, aderir aos mesmos valores, e assim por diante. É possível inclusive afirmar que, graças a essas semelhanças, eles habitam o seu próprio mundo cultural, apenas um de uma multidão desses mundos que, juntos, formam o mosaico da humanidade. Há muito tempo os antropólogos ocupam uma posição de vanguarda na defesa da diversidade cultural. De fato, às vezes, eles parecem ser constitutivamente avessos à singularidade: nunca um único mundo, eles insistem; sempre vários mundos. Contudo, acredito que esse apelo à pluralidade seja equivocado. Ele não é apenas errado em princípio; ele também é perigoso para a disciplina, deixando-nos incapazes de resistir à hegemonia das forças globais que trouxeram desigualdade em massa, privação de direitos e endividamento. Uma antropologia que mereça tal nome deve, em minha opinião, ser fundada no princípio de que habitamos um único mundo. Mas esse mundo não é o globo das finanças corporativas, das telecomunicações internacionais, do "Ocidente". Não se trata de um mundo de similaridade, mas de múltiplas diferenças. Para a antropologia, o desafio é explicar, com clareza e convicção, a singularidade de tal mundo.

Porém, para começar a abordar o desafio, precisamos repensar sobre o que significa dizer que as pessoas são iguais ou diferentes, e essa será minha tarefa neste capítulo. Para os antropólogos, a tarefa está inextricavelmente vinculada a duas palavras-chave que perseguem a disciplina desde o seu surgimento. São elas: "natureza" e "cultura". Os significados de ambas as palavras são muitos e

controversos, e eu nem sequer tentarei revisá-los aqui. Basta dizer que, há muito tempo, a natureza carrega um sentido das qualidades essenciais que coisas de um certo tipo têm em comum – qualidades que, ademais, são consideradas como dadas desde o princípio, estáveis e imutáveis. Assim, o que é natural às coisas é considerado não apenas universal, mas também inato e, com o avanço das ciências físicas e biológicas, esse componente inato foi cada vez mais associado à sua constituição material. A cultura, por outro lado, sempre foi uma marca de distinção ou particularidade. Com suas raízes na ideia de cultivo, como no plantio de alimentos, supõe-se que as qualidades particulares às quais a palavra se refere não foram dadas desde o princípio, mas desenvolvidas ou adquiridas. Se a natureza é imutável, a cultura está sujeita ao desenvolvimento, à variação e à mudança histórica. E, quanto mais a fixidez da natureza é atribuída às condições materiais, mais a cultura é entendida como sobrepondo-se à matéria, tal como as ideias no papel. A cultura, ao que parece, é um padrão da mente.

A dicotomia entre cultura e natureza, em suma, mescla duas oposições: entre o particular e o universal e entre a mente e a matéria. Muitas das confusões e contradições às quais os discursos sobre natureza e cultura deram origem decorrem do não alinhamento dessas oposições. Ecologistas e conservacionistas, por exemplo, consideram a natureza como um mundo de biodiversidade; os psicólogos consideram a mente como um domínio dos universais cognitivos. Se, para os primeiros, todos os organismos são diferentes, para os últimos, todas as mentes são iguais. E os antropólogos? Eles enfrentam o mesmo dilema. Existe um mundo natural, eles admitem, e os seres humanos – assim como os outros animais – são parte dele. No entanto, eles também insistem que é da essência da humanidade ter transcendido este mundo, ter rompido os laços da natureza que mantêm todas as outras criaturas cativas. O ser humano, ao que parece, é uma coisa; sermos humanos* é outra. O primeiro é um indivíduo de uma espécie, *Homo sapiens* – uma das inúmeras espécies que compõem o reino animal. Mas é pelo segundo, diz-se, que o humano *excede* o animal. É da natureza do ser humano, então, ser uma espécie de animal ou atingir uma condição que é mais do que animal? Essa questão revela o dilema de uma criatura que é capaz de conhecer a si mesma, e o mundo do qual faz parte, apenas ao abandonar esse mundo e observá-lo, por assim dizer, a distância. O *Anthropos*, do qual a antropologia retira seu nome, é a personificação desse dilema.

Segundo o filósofo Giorgio Agamben, a nossa ideia moderna de humanidade é o produto de uma "máquina antropológica" que inexoravelmente nos afasta, em nossa capacidade de autoconhecimento, do mundo em que nós e outras cria-

---

* No original, o autor opõe *human being* (ser humano, substantivo) a *being human* (ser *humano*, adjetivo). Para desambiguação, optou-se pelo uso do plural [N.T.].

turas habitamos[5]. Pensamos em nós mesmos como sujeitos humanos, à deriva em um mundo de objetos materiais. Essa divisão é tanto a fonte da separação entre as dimensões cultural e biológica da existência humana quanto o obstáculo que, até agora, frustrou todas as tentativas de alcançar uma compreensão mais participativa da vida humana no mundo. Quebrar o impasse exige nada menos do que um desmantelamento da máquina. Nesse sentido, creio que a tarefa da antropologia é *ir além* da ideia de humanidade, ou pelo menos enquadrá-la de forma diferente. O primeiro passo é tomar a natureza e a cultura não como respostas, mas como perguntas. A questão da natureza é: Em que aspectos os seres humanos são semelhantes? O que os leva a fazer coisas praticamente da mesma maneira? E a questão da cultura é: Em que aspectos os seres humanos se diferenciam? Por que eles fazem coisas de formas distintas? Podemos observar, por exemplo, que todos os seres humanos, após a primeira infância e salvo acidente ou deficiência, caminham sobre dois pés, mas que apenas alguns povos habitualmente carregam peso sobre suas cabeças. É razoável perguntar por quê. Mas concluir que todos andam bipedalmente porque é da natureza humana fazê-lo, ou que alguns povos (mas não outros) carregam peso sobre suas cabeças porque é da sua cultura, seria manifestamente circular.

O erro é supor que natureza e cultura representam não perguntas que fazemos sobre os seres humanos, mas agentes causais verdadeiramente alojados nas mentes e nos corpos humanos, de onde eles controlam o comportamento, determinando tudo o que pensamos e fazemos. Esses agentes receberam vários nomes. Diz-se, com frequência, que a natureza humana está "nos nossos genes". Esses genes não têm nenhuma conexão direta com o que os biólogos moleculares denominam genoma – aquelas sequências de bases de nucleotídeos (cerca de 3 bilhões em humanos) que compõem o DNA no núcleo de cada célula. Ao invés disso, eles designam atributos hereditários, comumente descritos como "traços". Tomados em seu conjunto, esses traços apontam para uma espécie de descrição do modelo de um ser humano universal. Algo semelhante foi proposto para a cultura. A ideia é que, se os traços universais da natureza humana são transmitidos pelos genes, então os traços particulares da cultura devem ser determinados por partículas equivalentes de informação, alojados na mente e não no corpo, e transmitidos por meio do aprendizado imitativo e não da replicação genética. Recentemente, tornou-se comum, seguindo o biólogo Richard Dawkins, chamar essas partículas de "memes"[6]. No entanto, independentemente de se os traços são

5. AGAMBEN, G. *The Open*: Man and Animal. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004, p. 27 [Trad. Kevin Attell].

6. DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976. • BLACKMORE, S. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

atribuídos a genes ou a memes, acabamos no mesmo círculo. Em ambos os casos, os fenômenos observados e descritos como regularidades de comportamento estão preestabelecidos nos corpos e nas mentes como suas causas subjacentes. Assim, as descrições *das* formas humanas de pensar e de agir são transformadas, em um passe de mágica, em explicações *para* elas. Os teóricos do "gene e meme" descobriram nada menos que as pessoas fazem as coisas porque sim!

Não há como negar que a maioria dos antropólogos é motivada pelo que foi chamado de uma "paixão pela diferença"[7]. Eles gostam de mostrar como, para o que quer que possamos supor ser natural os seres humanos fazerem, sempre há pessoas que fazem as coisas de outra forma. Eles são céticos em relação às tentativas de "naturalizar" a humanidade, apontando que a maioria delas simplesmente projeta as coisas que consideramos naturais para todos os demais e rejeita, como menos-que-humano, qualquer pessoa que não adira a elas. Não surpreende, então, que os antropólogos tendam a ficar nervosos com a proposição de universais verdadeiros. Em uma tentativa de restabelecer o equilíbrio, o antropólogo norte-americano Donald Brown – em um livro de 1991, intitulado *Human Universals* [Universais humanos] – listou diversas centenas de atributos para os quais, ele alegou, não havia nenhuma exceção conhecida[8]. É uma lista bizarra, incluindo não apenas elementos básicos como "linguagem", "simbolismo" e "fabricação de ferramentas", mas também "penteados", "complexo de Édipo" e "medo de cobras". Certamente, nenhum deles se baseia em uma pesquisa exaustiva de todos os seres humanos de todos os tempos, pois tal tarefa seria claramente impossível. Para alguns, de fato, as exceções abundam. Um exemplo é a "distinção cultura/natureza". Sabemos que muitos povos, incluindo os Ojibwa, que conhecemos no capítulo anterior, não possuem conceitos correspondentes aos nossos de natureza e cultura e repudiariam quaisquer distinções do tipo que, na história das ideias ocidentais, foram atribuídas a elas. Mas, embora seja sempre fácil encontrar exceções a qualquer generalização, a questão mais profunda se refere à importância atribuída aos supostos universais. Como devemos entendê-los?

Brown está interessado principalmente naqueles universais que ele chama de inatos e está convencido de que eles são determinados em um padrão para o ser humano que evoluiu, por meio de um mecanismo darwiniano de variação pela seleção natural, ao longo de centenas de milhares de anos – na era geológica conhecida como o Pleistoceno – durante os quais nossos ancestrais viveram, sobretudo, caçando animais selvagens e colhendo plantas silvestres. A vida era precária naqueles tempos, as populações eram escassas e os animais predadores

---

7. MOORE, H. *A Passion for Difference*: Essays in Anthropology and Gender. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

8. BROWN, D. *Human Universals*. Nova York: McGraw-Hill, 1991.

constituíam uma ameaça real. As pessoas precisavam manter-se alertas a eles; elas precisavam ser capazes de trabalhar juntas e de aumentar sua força física – insignificante em comparação com os animais que elas caçavam e que caçavam a elas – com instrumentos artificiais. É fácil imaginar as vantagens para a cooperação conferidas pela comunicação verbal e, para a caça, ser capaz de projetar e fabricar as próprias ferramentas. E teria um sentido prático óbvio para caçadores e coletores descalços estar atentos às cobras venenosas. Talvez, então, os seres humanos com domínio da fala, da fabricação de ferramentas e com medo de cobras sobreviveram por mais tempo e tiveram, proporcionalmente, mais filhos. Talvez esses descendentes, confrontados com desafios ambientais semelhantes, desenvolveram aptidões similares. Mas isso autoriza a conclusão de que essas aptidões, tendo evoluído sob as condições ambientais do Pleistoceno, finalmente se tornaram tão arraigadas na constituição humana que ainda são válidas até hoje? Os seres humanos contemporâneos, sem exceção, carregam o mesmo padrão de uso geral? Todo ser humano recém-nascido está pré-equipado com um dispositivo para a aquisição de linguagem, com uma habilidade para projetar e fazer suas próprias ferramentas e com um alarme automático contra cobras?

Certamente, a grande maioria dos seres humanos, após a primeira infância, é capaz tanto de falar quanto de fabricar ferramentas. Pode ser, também, que a maioria das pessoas tenha medo de cobras, mesmo pessoas como eu que raramente se depararam com elas na vida real, salvo por trás do vidro de um viveiro de répteis. Parecemos ter muito mais medo de cobras do que de armas ou automóveis, muito embora, no mundo de hoje, as chances de ser ferido pelos últimos são imensamente maiores do que pelas primeiras. Então, quando eu acordo em pânico de um pesadelo cheio de cobras, é o meu alarme disparando, um eco distante da experiência real dos meus ancestrais mais remotos? Subconscientemente, espreitando dentro de cada um de nós, há um caçador-coletor lutando para sair? Em resumo, nós somos as criaturas do nosso passado evolutivo, difundidas no presente, fadadas a enfrentar os desafios da vida do século XXI com adaptações herdadas da Idade da Pedra? Comumente, muitos dos males da civilização ainda são atribuídos à incompatibilidade entre os dois. Por exemplo, um gosto instintivo por alimentos doces, que teria sido adaptativo enquanto os suprimentos na natureza eram limitados, é amplamente responsabilizado pelas taxas exorbitantes de obesidade e diabetes nos ambientes nutricionais saturados de açúcar dos dias atuais. E as demonstrações de agressão, que para os caçadores-coletores ancestrais podem ter sido formas relativamente inofensivas de resolver conflitos, mas que agora podem ser canalizadas para veículos velozes ou mísseis balísticos, são culpadas por tudo, desde a violência no trânsito até a ameaça iminente de guerra termonuclear.

Esse apelo ao instinto, no entanto, é fundamentalmente equivocado, por uma simples razão. Uma característica como o gosto por doces, ou uma ten-

dência à agressão (entre machos), ou mesmo um medo de cobras, não se nasce com ela. Ela se desenvolve. Independentemente do ponto do ciclo de vida em que ela possa ser identificada – se na infância ou na adolescência, na juventude, na maturidade ou na velhice – ela surge por meio de um processo de crescimento e de maturação em um determinado ambiente. Tecnicamente, esse processo é conhecido como *ontogênese*. Não há nenhum atributo, habilidade ou inclinação, nos seres humanos assim como nas criaturas de qualquer outra espécie, que não tenha surgido no curso do desenvolvimento ontogenético. Mais uma vez, tal como acontece com a ideia de determinação genética, atribuir o que fazemos ao instinto é interpretar o resultado de um processo de desenvolvimento como a sua causa. Na vida real, as condições encontradas no ambiente cumprem uma função tão formativa na ontogênese quanto qualquer outro elemento intrínseco aos indivíduos em questão. Não se trata de priorizar a "educação"* em detrimento da "natureza". Não se trata de afirmar que os seres humanos são formados pelo ambiente *e não* por seus genes, nem tampouco que seja possível decompor as respectivas contribuições de cada um deles ou ponderá-las com porcentagens. Os seres humanos são os produtos de uma interação entre causas endógenas e exógenas, genes e ambiente, não mais do que as outras criaturas vivas. Eles não são produtos, absolutamente. Eles são os produtores de suas vidas, respondendo, a cada momento, às circunstâncias que encontram – circunstâncias moldadas cumulativamente por suas próprias ações e pelas ações de outros no passado.

Não podemos, portanto, pensar nas diferenças humanas como acréscimos, graças à experiência ambiental, a uma base padrão de universais que temos em comum desde o início. A vida humana não é uma passagem da uniformidade à diversidade ou, como muitas vezes se diz, da natureza à cultura. Tomemos a linguagem, por exemplo. Embora a grande maioria dos seres humanos adultos compartilhe o dom da fala, seus modos de falar são extraordinariamente variados. Muitos linguistas argumentam que essa variação é possível pela existência prévia, na mente, de um chamado "dispositivo de aquisição de linguagem" (DAL) comum a todos. Aos humanos, inclusive, foi atribuído um "instinto da linguagem"[9]. Mas de onde vem o DAL? Afirmar que está "nos genes" é comprometer-se a uma lógica que já demonstramos ser circular. Um aparato mental para a aquisição da linguagem, se é que algo assim existe, só poderia surgir no curso dos primeiros estágios de desenvolvimento. Na prática, entretanto, o bebê humano se desenvolve em um ambiente já saturado com os sons de fala característicos da comunidade. Trata-se de sons, especialmente da voz da mãe, que a

---

* No original *nurture*, no sentido de "criação", do cuidado com as crianças e seu desenvolvimento [N.T.].

9. PINKER, S. *The Language Instinct*. Nova York: William Morrow, 1994.

criança ouve muito antes de sequer nascer: na verdade, são os sons da própria audição à medida que ela se desenvolve para o feto no útero. É impossível, portanto, separar o desenvolvimento de uma capacidade "inata" para a aquisição de linguagem, em geral, da capacidade "aprendida" de falar, em particular, uma ou mais línguas adquiridas, como se a primeira precedesse e servisse de base para a última. A diferenciação existe desde o início.

Em suma, aprender a falar *é* aprender a falar no modo de seu povo; não se trata de acrescentar uma camada, de particulares linguísticos, sobre outra, de universais predeterminados. O mesmo pode ser dito de qualquer outra habilidade que possamos chamar a atenção. Assim, as pessoas aprendem a andar de muitas maneiras diferentes, dependendo da qualidade do solo, da composição do calçado (se usado) e das expectativas variáveis sobre o que é apropriado para pessoas de diferentes idades, gêneros e *status*. Mas essas diferenças não são adicionadas a uma capacidade universal para a locomoção bipedal estabelecida, de alguma forma, desde o princípio. Aprender a andar é aprender a andar do modo particular em que o fazemos – um processo, ademais, que nunca se completa, mas continua ao longo da vida, em resposta, por um lado, ao apoio e à companhia de outros e, por outro, à biodinâmica instável de um corpo que nunca para de envelhecer. Meu pai costumava dizer que ele começou como um quadrúpede, evoluindo primeiro para um bípede, então, com a bengala, para um trípode e, finalmente, equipado com o andador, para um hexápode semelhante a um inseto. Essas mudanças na motilidade não estavam gravadas em seu corpo, mas desenvolveram-se nele – em seu próprio *modus operandi* – por meio da prática e do treino em um determinado ambiente. Assim, a incorporação e a ontogênese, o aprendizado de técnicas específicas e o desenvolvimento do organismo humano não estão isolados em lados opostos de uma divisão entre condicionamento cultural e desenvolvimento biológico. Eles são um único processo. Nossos corpos são nós mesmos, e nós somos eles. À medida que eles envelhecem, nós envelhecemos também.

A formação dos seres humanos no curso da vida é uma tarefa sem fim. Estamos sempre criando a nós mesmos e uns aos outros. O nome que damos a esse processo de autoformação coletiva é história. Nós nos criamos historicamente ao estabelecermos, naquilo que fazemos, as condições nas quais as gerações futuras alcançarão a maturidade. À medida que essas condições mudam, nós mudamos também. Desenvolvemos atributos, habilidades e inclinações que nossos antecessores desconheciam. Pense em todas as coisas que nós podemos fazer graças à invenção histórica da roda. Uma delas é andar de bicicleta. Andar de bicicleta é uma habilidade física tão amplamente difundida, nos dias de hoje, que consideramos ser quase tão natural que os seres humanos possam fazê-lo quanto possam andar. No entanto, ela só se desenvolve se as condições necessárias estiverem disponíveis, incluindo uma máquina, vias transitáveis em duas rodas e alguém –

geralmente o pai ou a mãe – para nos incentivar a começar. Nós podemos perder habilidades também, quando as condições para o seu desenvolvimento já não estiverem mais presentes. Atualmente, uma geração de crianças está crescendo sem a habilidade de escrever a mão. Em nossa era digital, escrever a mão deixou de ser considerada uma habilidade necessária para a vida. É possível, inclusive, chegar um momento em que as gerações futuras perderão a capacidade de andar; para os astronautas o risco já existe. Assim, é um grande erro povoarmos o passado e o futuro com pessoas iguais a nós. Nossos descendentes distantes não serão constitutivamente iguais a nós, assim como nós não somos constitutivamente iguais aos nossos antepassados remotos.

Logo, a história não se erige como um edifício sobre o pedestal de uma natureza humana evoluída. Em sua maioria, as tentativas de explicar essa natureza acabam sendo, em uma inspeção mais atenta, nada mais do que descrições maldisfarçadas do que os seus autores, imersos nos valores da Modernidade, consideram ser as conquistas supremas da humanidade, incluindo coisas como a arte, a tecnologia, a ciência e a razão. Ao projetar em nossos antepassados caçadores-coletores a capacidade de fazer tudo o que podemos fazer hoje, supostamente estabelecida no capital genético da espécie, a própria história é representada como o processo glorioso através do qual essas habilidades foram triunfantemente satisfeitas. Assim, alega-se que as pinturas preservadas nas paredes de cavernas, datadas de cerca de 30 mil anos atrás, revelam uma habilidade para a arte que culminou no Renascimento europeu, que as ferramentas de pedra do mesmo período e procedência revelam uma habilidade para a tecnologia que alcançou seu ápice com o *microchip*, que os povos que fizeram as pinturas e as ferramentas tinham a capacidade de ser um Newton ou um Einstein. Mas essa visão categoricamente eurocêntrica, popularmente representada como "a ascensão do homem", desconsidera as realizações daqueles cujas histórias não se enquadram no mito moderno do progresso. Ao mesmo tempo em que atribui aquilo que nós podemos fazer, e eles não, ao maior desenvolvimento, em nós mesmos, de habilidades universais à espécie, ela relega o que quer que eles possam fazer, e nós não, às peculiaridades da tradição cultural. A natureza humana, então, funciona como pouco mais do que um suporte para apoiar a crença em nossa própria superioridade.

Como a maioria das pessoas nascidas e criadas em uma sociedade nominalmente "ocidental", estou acostumado a me sentar em cadeiras, mas acho ficar de cócoras muito desconfortável. Eu posso andar, mas não consigo carregar peso sobre a minha cabeça (cf. Figura 2). Eu posso ler e escrever, mas não tenho memória nenhuma para contar histórias épicas. O que, além do viés da minha educação, me impede de reconhecer ficar de cócoras, carregar peso sobre a cabeça e contar histórias como aptidões da espécie humana mais plenamente desenvolvidas entre pessoas de outras civilizações do que na minha própria? A única maneira de

superar esse viés seria reunir todas essas aptidões sob a égide de uma capacidade generalizada de fazer tudo que os seres humanos já fizeram no passado e que os seus sucessores algum dia irão fazer no futuro. Na linguagem da antropologia, isso foi chamado de "capacidade para cultura". O argumento é que, embora as formas de vida humana possam variar praticamente sem limites, a capacidade para adquirir essas formas é comum a todos – um universal verdadeiro com o qual todos os seres humanos estão equipados desde o princípio. Supõe-se que os seres humanos sejam naturalmente pré-programados para adquirir a cultura da comunidade na qual nasceram, assim como eles devem adquirir seu idioma. Ao contrário de outros animais que sabem instintivamente como fazer as coisas, os seres humanos têm que aprender. Privado das oportunidades de fazê-lo, um indivíduo se tornaria mirrado e capenga. Apenas para os humanos, então, supõe-se que a cultura compensa o déficit entre o que a natureza nos dá e o que precisamos para funcionar no mundo.

Figura 2 Mulheres carregando feixes de ramos de eucalipto sobre suas cabeças, pelas encostas das Montanhas Entoto, perto de Adis Abeba, Etiópia. Elas venderão a madeira na cidade, para uso na cozinha. Um esboço de Manuel Ramos, cortesia do artista-etnógrafo.

Esse era o pensamento por trás de um veredicto frequentemente reiterado acerca da condição humana, enunciado há cerca de 150 anos pelo antropólogo norte-americano Clifford Geertz: "Um dos fatos mais significativos sobre nós", concluiu Geertz, "pode ser, enfim, que todos nós nascemos com o equipamento natural para viver mil tipos de vida, mas acabamos, no fim, vivendo uma só"[10].

---

10. O ensaio de Geertz, "The impact of culture on the concept of man", foi publicado pela primeira vez em 1966. Cf. GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. Londres: Fontana, 1973, p. 33-54. A citação consta da p. 45.

Nessa perspectiva, a vida humana é um movimento do universal ao particular, do dado naturalmente ao adquirido culturalmente, envolvendo um processo gradual de preenchimento das capacidades e redução das possibilidades. Nosso veredicto, entretanto, é precisamente o contrário. A vida é um movimento não de encerramento, mas de abertura, que ultrapassa continuamente qualquer fim que possa ser colocado diante dela. Assim, nosso equipamento para a vida, incluindo as técnicas do corpo e os hábitos da mente, não está dado, mas é forjado continuamente no cadinho das atividades conduzidas com ou junto a outros. As habilidades das crianças para andar e conversar, por exemplo, se desenvolvem em corpos em crescimento, em meio às incontáveis tentativas de se locomover, de acompanhar os seus pares, de chamar sua atenção e de se fazer entender. Se a maioria dos seres humanos cresce andando e conversando, não é porque as habilidades para fazer ambos estão amparadas por capacidades dadas desde o início, mas porque suas improvisações em movimento e comunicação – em uma variedade de condições ambientais e com o apoio dos pares – tendem a convergir. São nessas convergências, e não naquilo que as pessoas têm em comum a princípio, que reside a resposta à questão da natureza humana.

Portanto, as vidas humanas não começam unidas por natureza e acabam divididas pela cultura. Deve haver algo de errado com qualquer esquema explicativo que precise se apoiar na alegação absurda – nas palavras dos psicólogos evolucionistas John Tooby e Leda Cosmides – de que "crianças são iguais em todo lugar"[11]. Toda criança é diferente, não apenas por causa do seu genoma único, mas porque cada uma delas vem ao mundo em um determinado lugar, em um determinado momento, após já ter passado por um período formativo de gestação no útero da futura mãe, ela própria é imersa na vida de sua comunidade e envolvida com seu ambiente. Cada um de nós, lançado neste mundo de variação contínua, não tem outra alternativa senão seguir adiante a partir daquele momento e daquele lugar, atravessando um curso que – como a corrente do delta de um rio – está sempre convergindo para e divergindo dos modos de vida de outros. Convergência e divergência prosseguem, lado a lado, durante todo o ciclo da vida; assim, somos tão diferentes uns dos outros quando nos aproximamos do fim da vida, quando éramos iguais quando nascemos. Ao longo da vida, do berço ao túmulo, as pessoas se diferenciam umas das outras no próprio processo de estarem juntas. Na família humana, por exemplo, as vidas de irmãos que compartilhavam a intimidade do lar e que saíram de casa apenas para se juntarem com outras vidas na fundação de suas próprias famílias. É a sua semelhança que os divide. A diferença, pelo contrário, é a cola que nos une a todos.

---

11. TOOBY, J. & COSMIDES, L. "The psychological foundations of culture". In: BARKOW, J.H.; COSMIDES, L. & TOOBY, J. (eds.). *The Adapted Mind*: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture. Nova York: Oxford University Press, 1992, p. 19-136. A citação consta da p. 33.

Se essa é a lição da antropologia hoje, não foi o que me ensinaram como um estudante de graduação em antropologia na Universidade de Cambridge, há quase 50 anos! Naquele tempo, era desnecessário dizer que diferença significava divisão. Tratava-se de poder diferenciar coisas ou pessoas, o que só era possível fazer atribuindo-lhes categorias, desse ou daquele tipo, em níveis mais altos ou mais baixos de resolução. Assim, os tipos animais, diferenciados no nível da espécie, poderiam ser agrupados como pertencentes ao mesmo gênero. E pessoas que, em um nível, categorizariam a si mesmas pelo que fazem em comum, em oposição àquelas que fazem as coisas de outro jeito, em outro nível, suprimiriam suas diferenças e se uniriam a esses outros contra aqueles ainda mais distantes. Essa ordenação do mundo em segmentos intermediários* nos foi incutida como algo próximo a uma lei da antropologia. Um dos meus professores naquela época foi Edmund Leach que, além de ser um antropólogo social ilustre, também era um proeminente intelectual público. Em 1967, Leach deu um ciclo de palestras na *BBC Reith Lectures* sob o título *A Runaway World?* [Um mundo fora de controle?**]. É um fato acerca da condição humana, ele afirmou em uma de suas palestras, que toda diferença é contrastante. Assim, "*eu* me identifico com um *nós* coletivo que, então, é contrastado com algum *outro*"[12]. Não pode haver um "nós", Leach disse a sua audiência, sem um "eles". Nós somos iguais ao fazermos isso, eles são iguais ao fazerem aquilo; em um mundo dividido, a diferença é empurrada para a fronteira entre eles e nós.

É aí onde reside a identidade – no que nos torna iguais ou idênticos? A identidade nos define como membros de um grupo exclusivo***? A diferença se encontra nas margens exteriores da identidade ou em seu âmago? Essas são algumas das perguntas mais problemáticas da nossa era. Pois elas tocam os próprios alicerces do nosso lugar no mundo, de quem pensamos que somos. Pergunte-me quem sou eu, e eu só consigo responder plenamente contando a minha história. Seria uma história sobre os relacionamentos que eu tive, no decorrer da minha vida até agora, com as pessoas a minha volta, os lugares onde habitei e as coisas que eu fiz e usei. É a eles que eu devo a minha existência, e eles também, em alguma medida, devem a sua existência a mim. A sua história, certamente, será diferente da minha, mas, considerando que você está lendo essas linhas, também somos companheiros de viagem em meio à paisagem de relações sociais. Em uma

---

* No original, ***nested segments***, referindo-se a segmentos contidos em um segmento superior e que contêm segmentos inferiores [N.T.].

** O original ***runaway*** pode ser lido como "fora de controle" em um duplo sentido, descontrolado (desgovernado) ou incontrolável (fugidio) [N.T.].

12. LEACH, E. *A Runaway World?* Londres: Oxford University Press, 1967, p. 34.

*** No original, ***in-group***. Na psicologia social, os termos ***in-group*** e ***out-group*** receberam a tradução "endogrupo" e "exogrupo", que também poderia ser aplicada aqui [N.T.].

paisagem topográfica, uma pessoa pode andar de um lugar a outro sem cruzar nenhuma fronteira. Não seria, então, igualmente possível que um lugar passe de uma pessoa a outra – ou seja, que elas estabeleçam um lugar-comum – sem abnegar a sua diferença para uma similaridade insossa?* Se você e eu e todos os demais já fôssemos iguais, sobre o que iríamos falar? Que tipo de diálogo poderíamos ter? É apenas na medida em que dispomos de coisas diferentes – experiências, observações, habilidades – que elas podem se tornar questões em comum.

De fato, o próprio termo "comunidade", do latim *com* ("junto") mais *munus* ("dádiva"**), significa não apenas "viver juntos", mas também "doar juntos". Pertencemos a comunidades porque cada um de nós, sendo diferente, tem algo a oferecer. Assim, a identidade em comunidade é fundamentalmente *relacional*: quem somos é um índice de onde nos encontramos, em um dado momento, no toma lá dá cá da vida coletiva. Esse senso de identidade, no entanto, está claramente em desacordo com a constituição do Estado moderno, que não tolera nenhuma diferença entre os seus cidadãos; ao contrário, demanda igualdade nas obrigações e direitos. A identidade, para o cidadão, não se trata de pertencer aos outros, à comunidade ou ao lugar. Pelo contrário, ela é um *atributo* que pertence a você, um direito ou um bem que você possui e que pode, inclusive, ser roubado. A carga potencialmente explosiva do conceito de identidade, e sua capacidade de causar comoção política, reside precisamente na contradição entre esses dois sentidos, respectivamente, relacional e atributivo. É uma contradição que tende a emergir sempre que a comunidade se sente ameaçada pelo poder do Estado. Em tais ocasiões, as pessoas são chamadas a afirmar o seu senso de diferença em termos atributivos. Isso implica reformular as próprias relações, a partir das quais elas derivam o seu sentido de pertencimento, como as expressões exteriores de propriedades internas, herdadas, que lhes pertencem. Trata-se de transformar o "nós" da comunidade em "pessoas como nós", unidas contra "eles" na defesa de um patrimônio ou essência cultural comum. Aqui estão as raízes do fenômeno da etnicidade.

Mas se "nós" somos a comunidade, então quem são "eles"? Se nós pertencemos, eles não pertencem; se devemos a nossa existência a outros, eles não devem; se ocupamos um lugar no mundo, eles não ocupam; se temos histórias para contar, eles não têm. Quem são essas pessoas, ao mesmo tempo moralmente obrigadas a ninguém, habitantes de nenhum lugar e comprometidas com a

---

* No original, *bland similarity*. *Bland* pode ser traduzido como insossa (enfadonha, tediosa) ou cordial (suave, afável, inofensiva). Ambas as interpretações caberiam aqui [N.T.].

** No original, o autor usou o termo *gift*, cuja tradução na antropologia é "dádiva". Embora, considerando-se o contexto, isso não seja uma contradição, o significado literal de *munus*, no latim assim como no português (múnus), é "encargo", "ônus", "obrigação", "dever" [N.T.]

universalidade em pensamento e expressão? Eles são, naturalmente, os representantes arquetípicos da Modernidade, cidadãos do que chamamos de "Ocidente". Um dos paradoxos da antropologia é que, embora ela tenha muito a dizer sobre a vida e a obra dos povos não ocidentais, ela não tem quase nada a dizer acerca do povo do Ocidente. Em geral, o Ocidente é invocado como uma referência contra a qual se contrasta a particularidade da experiência de pessoas vivendo em algum lugar, em algum momento. É "o mundo exterior", "a sociedade em geral" ou, simplesmente, "a maioria". Mesmo os habitantes de países ditos ocidentais, como a Grã-Bretanha ou os Estados Unidos, se mostram completamente não ocidentais sob a lente antropológica. Os ocidentais são sempre notáveis por sua ausência. Pois, na verdade, eles nunca existiram. Apesar das asserções estridentes dos valores universais da Modernidade, por filósofos e estadistas igualmente, na prática não é possível viver de acordo com eles. Cosmopolita, racional e intransigentemente autointeressado, pertencente a nenhum lugar e a ninguém, o ocidental moderno é um fruto da nossa imaginação. Ou, como o filósofo Bruno Latour afirmou no título de um livro célebre, "nunca fomos modernos"[13]. Quem, então, é o "nós" do seu título?

Não podemos ser ocidentais se essas figuras não existem. Tampouco podemos ser não ocidentais se não existe nenhum a quem nos opor. Talvez você diga que somos seres humanos, mas isso só nos tornaria todos iguais, na oposição da nossa espécie aos não humanos. Uma abordagem relacional da identidade, no entanto, inaugura uma compreensão radicalmente *não dicotômica* do que "nós" pode significar – um entendimento que nos permitiria, finalmente, escapar à polarização autoperpetuada entre o Ocidente e o resto e, de fato, entre humanidade e natureza. Ao invés de refletir para o interior de uma fronteira entre todos os que são como eu e todos os que não são, "nós", nesse sentido, se estende indefinidamente, a partir de onde eu estou no momento, através da paisagem de relações. Ele não inclui nem exclui, mas *se espalha*. Trata-se de uma busca por um lugar comum, não da defesa de um patrimônio existente. Ele nos expõe aos outros ao invés de conferir imunidade ao contato com eles. Esse "nós" se refere a uma comunidade de relações vinculada, mas não limitada, pela diferença. Aqui, diferença e similaridade, tornar-se outro e unir-se, andam juntas. E se, afinal, nós habitamos um único mundo, é porque este mundo também não é nem a reserva natural de uma humanidade global nem uma base plana de universais, mas um campo de variação histórica infinita e em perpétuo desenvolvimento. É aos habitantes deste mundo, seja qual for sua procedência, que eu dirijo a pergunta com que comecei este livro: "Como devemos viver?" Pois eles somos nós, o "nós" da antropologia.

---

13. LATOUR, B. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991 [Trad. Catherine Porter].

3

Uma disciplina dividida

Eu deveria ter me tornado um cientista. Mas, assim que eu comecei meus estudos na universidade, em 1966, comecei a entender que havia algo profundamente errado com a ciência. Pretensamente comprometida com o princípio de abertura e com o avanço do conhecimento em benefício de toda a humanidade, a ciência – ao menos da maneira em que nos foi ensinada – havia se tornado maçante, intelectualmente claustrofóbica e dedicada à persecução disciplinada e tacanha de objetivos afastados da experiência. Naquele tempo, a Guerra do Vietnã estava em seu auge e muitos dos meus colegas estavam indignados com a aparente renúncia da ciência de seus princípios democráticos e a sua rendição às megamáquinas do poder industrial e militar. Eu também estava ofendido pela recusa evidente dos institutos científicos em assumir qualquer responsabilidade pelas maneiras em que sua pesquisa era aplicada: para eles, isso era sempre um problema para outros, fossem eles políticos, militares ou capitães da indústria. O que mais me incomodava, entretanto, era a arrogância absoluta que permeava o *establishment* científico. Não havia nenhum problema para o qual a ciência não poderia inventar uma solução tecnológica. Ao sofrimento daqueles mais diretamente expostos aos subprodutos químicos, cancerígenos e radioativos do progresso científico, a resposta era, invariavelmente, que podíamos confiar na ciência para encontrar as curas. Naquela época, a questão do aquecimento global mal se colocava no horizonte. Mas a atitude de autoconfiança inflada persiste entre os profetas da geoengenharia, convencidos de que a terra inteira pode ser consertada em benefício da humanidade, anunciando uma nova era de controle planetário total.

No extremo oposto, estavam os pesquisadores das várias disciplinas das humanidades. Aos meus olhos impacientes de estudante, eles pareciam afligidos por uma complacência assombrosa. Com suas cabeças enfurnadas nas bibliotecas e nos arquivos, imersos nos mistérios de mundos passados, eles também pareciam malpreparados para enfrentar a urgência da condição humana contemporânea.

Parecia que, para eles, qualquer coisa muito próxima das realidades da vida, tal como experimentada hoje, era controversa demais. Entre esses pesquisadores e os cientistas persistia uma repulsão mútua. Quase não havia diálogo entre eles. Refletindo sobre isso, eu me tornei convicto de que a divisão entre as ciências naturais e as humanidades, que parecia apenas aumentar, era a grande tragédia da história intelectual do Ocidente. Como todas as tragédias, a divisão se desdobrou com uma certa inevitabilidade, respaldada pela própria excisão da humanidade da natureza, e das maneiras de conhecer o mundo das maneiras de estar nele, que é a marca distintiva da tradição ocidental de pensamento desde os tempos clássicos. Como vimos, isso está enraizado em nosso próprio conceito do ser humano. Embora fosse somente uma intuição vaga quando eu comecei os meus estudos universitários, foi o pressentimento de que isso só poderia acabar com a autodestruição da humanidade que finalmente me atraiu à antropologia. Eis uma disciplina, eu pensei, que existia para reconciliar os dois lados outra vez, para reunificar o ser humano com sermos humanos*, contudo, sem nunca perder de vista a experiência vivida.

Assim, após um ano frustrante estudando ciência natural na universidade, mudei para a antropologia. Desde então, nunca olhei para trás. No entanto, tenho olhado com cada vez maior preocupação de um lado ao outro, vendo a disciplina cindida pelas mesmas divisões que eu pensava que ela pretendia superar. Há os pesquisadores que se denominam antropólogos sociais ou culturais, ou, igualmente, etnógrafos. E há os pesquisadores que se intitulam antropólogos físicos ou biológicos, ou, igualmente, estudiosos da evolução humana. Os primeiros são versados em outros campos das humanidades, dos estudos filosóficos e literários à história e à religião comparada. Os últimos fazem a corte com psicólogos evolucionistas, neurocientistas, ecologistas comportamentais e paleontólogos. Raramente, entretanto, eles conversam entre si e, quando o fazem, apenas redescobrem a profundeza da sua incompatibilidade. Para complicar ainda mais o quadro, todos os tipos de outras antropologias surgiram nas últimas décadas, cada qual com seus próprios interesses, métodos de trabalho e meios de publicação. Existem – em nenhuma ordem particular – antropólogos médicos, antropólogos visuais, antropólogos ambientais, antropólogos cognitivos, antropólogos do desenvolvimento, antropólogos do *design*, antropólogos urbanos, antropólogos históricos, antropólogos forenses, antropólogos cibernéticos. Pesquisadores que se identificam como antropólogos também atuam em campos de estudo que não têm "antropologia" no nome: estudos da cultura material, museologia, estudos da ciência e tecnologia. Para o novato, essa variedade pode ser desconcertante.

---

* No original, ***reunite the human being with being human***. O plural, no português, foi adotado para desambiguação. Cf. N.T. à p. 21 [N.T.].

A disciplina teria finalmente explodido em tantos fragmentos mal-ajustados que, como Humpty-Dumpty, ela não poderá nunca ser recomposta? Por trás de todas essas antropologias, há algo que as une?

Eu não poderia escrever um livro sobre antropologia e para que ela serve a não ser que eu acreditasse que há, ao menos potencialmente, algo que une essas linhas profusas em uma única corda. Mas, para descobrir o que pode ser isso, precisamos primeiro dar um passo atrás, entrar no diálogo antropológico desde o seu surgimento e acompanhar seus altos e baixos posteriores. Essa será minha tarefa neste capítulo. É importante compreender por que a antropologia começou desta forma, com a ambição imperiosa de forjar uma "ciência do homem" unificada, e por que, finalmente, ela se desintegrou. Para reconstruir a antropologia para o futuro é preciso aprender as lições do passado. Elas não são sempre positivas. A maioria das disciplinas acadêmicas é orgulhosa de sua história: gostam de celebrar seus antepassados ilustres, os homens de visão que assentaram as bases para os grandes feitos que viriam. Seus semblantes de peruca e barba adornam as páginas dos livros. Mas a antropologia não tem a mesma sorte. Nossos antepassados eram um grupo diverso, incluindo um número razoável de visionários, excêntricos, racistas e fanáticos. Nossos armários estão literalmente cheios de esqueletos, sem falar de tudo mais, de cabeças encolhidas à parafernália ritual, roubados de povos de todo o mundo para encher nossos museus. Nós não nos orgulhamos da equipe de medidores de crânio, caçadores de tesouro e ladrões de peças culturais que enchem as páginas de uma história disciplinar que se parece mais a uma série de largadas queimadas do que uma corrida ao pódio. No entendimento público da antropologia, nós ainda somos perseguidos por um passado que a maioria de nós preferiria esquecer.

Como muitas disciplinas no panteão acadêmico moderno, a antropologia é filha da Era da Razão. Ela cresceu em meio à efervescência de ideias que acompanhou a rejeição do dogma religioso e do despotismo político, por filósofos e intelectuais liberais, nos séculos XVII e XVIII. Eles foram as principais luzes do movimento que se tornou conhecido, na história do pensamento europeu, como o Iluminismo. Comprometidos com os ideais da investigação racional, da tolerância religiosa e da liberdade individual, os pensadores do Iluminismo viam, como a sua grande missão civilizadora, emancipar a humanidade da superstição e do dogma. Essa era uma vocação nobre, mas havia um porém. Pois a narrativa mestra da civilização tinha que começar em algum lugar. Era preciso supor uma condição original a partir da qual a grande ascensão da humanidade pudesse ter começado. Para elevar-se à civilização, os seres humanos devem ter sido alguma vez primitivos. Isso levou a uma grande especulação em torno de como a vida neste estado original de natureza poderia ter sido. "Desagradável, brutal e curta" foi a famosa conclusão de Thomas Hobbes, quem inaugurou efetivamente o Iluminismo inglês. Seu conterrâneo, John Locke, indagava-se em que momento

seria possível afirmar que um homem que retira sua subsistência da natureza teria, diferentemente das bestas selvagens, "criado uma propriedade" sobre o fruto de seu trabalho. Do outro lado do Canal, na França, Jean-Jacques Rousseau elogiava a igualdade e o amor de si (*amour propre*) do homem natural ou selvagem, enquanto, na Escócia, Adam Ferguson refletia sobre o que significou ter renunciado à liberdade autônoma do selvagem pela liberdade civil desfrutada pelos homens da razão.

Em sua grande maioria, essas especulações careciam de comprovação empírica. O selvagem era uma invenção das mentes eruditas europeias elaborada, em distintos graus, a partir das histórias muitas vezes chocantes dos viajantes sobre a vida nativa nas Américas e nos territórios coloniais que estavam, então, sendo estabelecidos na África, nas Índias Orientais e na Austrália. Naquele tempo, toda a gama da diversidade humana não era conhecida ainda, e o debate girava em torno de se os habitantes de algumas dessas terras eram realmente seres humanos. Foi o grande naturalista sueco Carolus Linnaeus quem deu o passo decisivo – considerado ofensivo por muitos de seus contemporâneos – de situar os seres humanos, sob o gênero *Homo*, na ordem dos primatas, no interior de um esquema de classificação que abrangia todo o reino animal. Mas não havia consenso sobre quais seriam as marcas distintivas desse gênero. Chegavam relatos, por exemplo, de criaturas antropomórficas com rabos. Poderiam elas ser humanas? O excêntrico juiz escocês James Burnett, conhecido como Lorde Monboddo, argumentou que sim. No primeiro dos seis volumes intitulados *Of the Origin and Progress of Language* [Sobre a origem e o progresso da linguagem], publicado em 1773, Monboddo comentou sobre uma gravura que ele tinha visto em um tratado de Linnaeus, descrevendo tipos humanos (cf. Figura 3). Um deles, batizado de Lúcifer, tinha um rabo. Monboddo estava tranquilo em aceitar Lúcifer como um ser humano. Prevendo a incredulidade de seus leitores, advertiu-os que não se limitassem por suas ideias próprias e familiares acerca de como os seres humanos são. Só porque eles nunca tinham visto seres humanos com rabos não quer dizer que tais criaturas não pudessem existir.
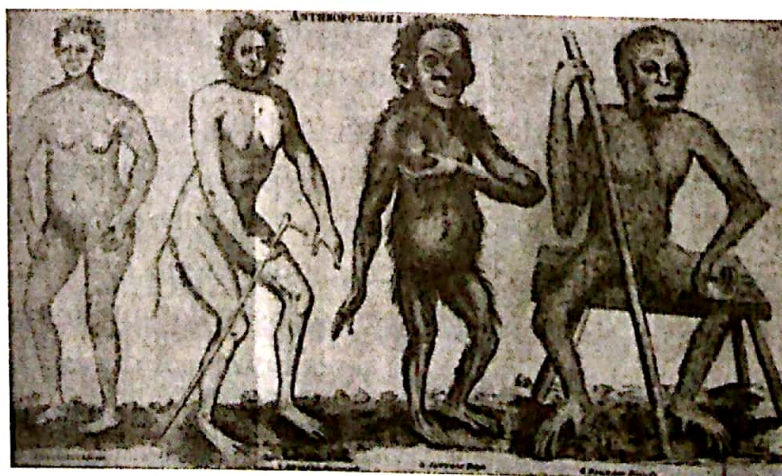
Figura 3 *Anthropomorpha*, de Christian Emmanuel Hoppius. *Amoenitates academicae* (1763). Lúcifer é a segunda figura da esquerda.

Monboddo estava errado: anatomicamente, os seres humanos não têm rabo. Descobriu-se que Lúcifer tinha sido copiado de uma obra do naturalista Ulisse Aldrovandi, datada do século XVI, e o desenhista – um pupilo de Linnaeus chamado Hoppius – supostamente representou um exemplar de uma tribo mitológica de canibais com rabos de gato. Mas talvez Monboddo estava errado pelas razões certas. Quanto a Linnaeus, ele havia concluído que só era possível identificar os seres humanos perguntando a eles. Os primatas e os seres humanos podem ser parecidos – nenhum deles tem rabo –, mas somente os seres humanos podem ver a si mesmos pelo que são. Isso, pensava Linnaeus, se devia ao fato de eles terem sido dotados, por seu Criador, não apenas com um corpo funcional, mas também com o dom do intelecto ou da razão: isto é, com uma *mente*. Não existem filósofos entre os macacos. Contudo, a questão persistia: Essa mente poderia ser aperfeiçoada, poderiam seus detentores ser elevados da selvageria à civilização, dada uma forma anatômica constante? O cérebro e o corpo estavam pré-projetados para suportar o peso da aprendizagem? Poderia o progresso mental levar inclusive ao aperfeiçoamento da constituição física? Robert Fitzroy, capitão do *HMS Beagle*, acreditava que sim. Em certa ocasião, quando seu navio estava atracado na ilha da Terra do Fogo, no extremo sul da América do Sul, um grupo de quatro nativos subiu a bordo. Fitzroy decidiu, naquele momento, levá-los de volta à Inglaterra para serem educados nos costumes do país. Alguns anos depois, ele os devolveria a sua terra nativa para espalhar a palavra.

A bordo do *Beagle* para a viagem de retorno, novamente sob o comando de Fitzroy, estava o jovem Charles Darwin. Darwin teve a uma impressão favorável de seus companheiros de viagem da Terra do Fogo, cuja capacidade mental, ele julgava, não era muito inferior a sua própria. Eles eram bem-vestidos, bem-educados e afáveis. Mas quando o *Beagle* chegou de volta à Terra do Fogo, em dezembro de 1832, Darwin estava prestes a levar um choque. Os nativos encontrados lá eram tão desalinhados, ele comentou, que ele mal podia acreditar que eram seres humanos como ele. Nunca, em sua opinião, ele havia se deparado com criaturas em condição tão abjeta. O relato em seu diário é salpicado de palavras como "mirrados", "hediondos", "sujos", "repugnantes" e "violentos". De linguagem, não havia nada mais que ruídos e grunhidos; senso moral ou civilidade, nenhuma. Esse encontro foi uma experiência que Darwin nunca esqueceu. Escrevendo quatro décadas depois, em *A origem do homem*, ele ainda recordava o momento em que, ao botar os olhos em um grupo de nativos na costa da ilha, o pensamento que cruzou sua mente foi: os nossos ancestrais eram assim? Não seríamos descendentes dos macacos ou dos babuínos? Certamente, ele pensou, essas almas miseráveis devem representar o estado mais baixo do homem a ser encontrado em toda a terra. No entanto, ele tomou a sua degradação para fortalecer o seu argumento, a saber, o de que a lacuna entre o ser humano e os animais

inferiores na escala é tão estreita a ponto de ser facilmente transposta, e que, ademais, ela não difere, em princípio, daquela que separa o homem selvagem e o civilizado. "A origem do homem" foi publicada em 1871.

Nela, Darwin procurou estender aos humanos os princípios que ele já havia estabelecido em sua obra anterior, *A origem das espécies*. A tentativa não foi isenta de contradição. Enquanto *A origem das espécies* tratava sobre como diferentes tipos de organismos se adaptam às suas condições variáveis de vida, sem pressupor qualquer avanço necessário de formas inferiores a superiores, "A origem do homem" tratava, sobretudo, sobre o progresso da mente, sem considerar condições ambientais específicas, desde as suas manifestações mais elementares, no mais humilde dos animais, até o seu auge na civilização humana. Darwin estava convencido de que a inteligência que reconhecemos em nós mesmos não se restringe aos seres humanos, mas abrange toda a gama de espécies animais. Até mesmo a minúscula minhoca, ele pensou, é possuidora de uma inteligência rudimentar. Ao cerrar a lacuna entre os seres humanos e os animais, Darwin não estava rebaixando os humanos, mas promovendo os animais. Na verdade, Thomas Henry Huxley – zoólogo, paleontólogo e fiel darwinista – foi mais rápido que Darwin na publicação deste ponto. Em um ensaio sobre "O lugar do homem na natureza" [*Man's place in nature*], publicado em 1863, Huxley declarou não apenas que nenhuma linha absoluta de demarcação nos separa de outros animais, mas também que o que é válido para as características físicas se aplica também às mentais – de fato, em suas palavras, "as faculdades mais elevadas de sentimento e intelecto começam a germinar nas formas inferiores de vida"[14]. Na metáfora vívida de Huxley, a civilização brotou de origens bestiais, assim como os picos alpinos se erigem da lama dos mares antigos.

Que força é capaz de elevar a civilização do lodo da bestialidade? Para Darwin e Huxley, não havia dúvida. Era, claro, a seleção natural. Na luta incessante pela existência, como Darwin costumava dizer, os mais inteligentes sempre emergiriam vitoriosos, suplantando seus concorrentes menos espertos. Com o passar do tempo, as variações que potencializam a inteligência tenderiam a ser preservadas, aperfeiçoando-se através das gerações de modo a ocasionar um avanço geral. Criticamente, no entanto, esse argumento só era válido com uma condição, a saber, a de que as variações em questão fossem hereditárias e, nesse sentido, inatas. As consequências da introdução dessa condição no pensamento da época não podem ser superestimadas. As décadas de 1860 e 1870 viram a publicação de uma grande quantidade de tratados acadêmicos que buscavam mapear o progresso humano nos campos do direito e do costume, do casamento e da família,

---

14. HUXLEY, T.H. *Man's Place in Nature and Other Essays*. Londres: Macmillan, 1894, p. 152.

da religião e da crença, e da vida econômica, através de uma série determinada de estágios. Entre eles, incluíam-se clássicos como *Ancient Law* [A lei antiga], de Henry Maine, *Ancient Society* [A sociedade antiga], de Lewis Henry Morgan, *Primitive Marriage* [Casamento primitivo], de John Ferguson McLennan, *Mother Right* [Matriarcado], de Johann Jakob Bachofen, e *Primitive Culture* [Cultura primitiva], de Edward Burnett Tylor. Todos, no entanto, estavam fundados na doutrina – atribuída ao polímata alemão Adolf Bastian – da "unidade psíquica da humanidade". De acordo com essa doutrina, os seres humanos são igual e universalmente dotados da faculdade da mente, diferindo, de uma nação a outra, apenas na extensão de seu cultivo. Era como se as nações supostamente "selvagens", "bárbaras" e "civilizadas" representassem estágios sucessivos do progresso – inicial, intermediário e avançado – ao longo de um currículo básico comum à humanidade.

Mas, entre eles, Darwin e Huxley conseguiram armar um estopim que ameaçou explodir todo o edifício cuidadosamente construído. Pois ele abriu caminho para aqueles que acreditavam que a melhor maneira de assegurar o aperfeiçoamento humano, de um modo geral, era dar uma mãozinha à natureza acelerando o desaparecimento daqueles cujos dotes mentais eram considerados inferiores: os pobres, os indigentes, os povos de raças não brancas. Posteriormente, essa crença viria a ser conhecida – principalmente por seus opositores – como "darwinismo social". O próprio primo de Darwin, Francis Galton, contribuiu para a fundação do movimento eugênico, dedicado ao aperfeiçoamento artificial da raça humana por meio da reprodução seletiva controlada. Em seu crédito, o próprio Darwin nunca sugeriu nada tão radical. Ele não era darwinista. Não obstante, ele estava convencido de que os esforços para assegurar um aperfeiçoamento duradouro por meio da educação – como a aventura frustrada do Capitão Fitzroy com os fueguinos – estavam condenados ao fracasso. No grande drama da ascensão da civilização em meio à luta pela existência, exposta nas páginas de "A origem do homem", os selvagens estavam destinados não a emergir vitoriosos, mas a desempenhar o papel de derrotados. Para muitos leitores de Darwin, o livro instaurava uma narrativa conveniente, supostamente respaldada pela autoridade científica, que, ao mesmo tempo em que validava o direito dos povos de ascendência europeia de herdarem a terra, justificava as aventuras de colonização e genocídio infligidas aos povos fora do continente. Finalmente, essa narrativa se condensaria em uma única palavra, uma das mais incendiárias na história recente das ideias. Essa palavra era "evolução".

A disciplina da antropologia renasceu na explosão. Do final do século XIX em diante, a antropologia interessava ao seu público, acima de tudo, porque ela prometia um relato unificado da evolução humana. Entendia-se que essa evolução avançava em três frentes: anatômica, artefatual e institucional. Cada uma

delas seria ser estudada por um ramo diferente da disciplina. Os antropólogos físicos estudavam a evolução da anatomia humana e, sobretudo, do crânio, abrigo do cérebro e da inteligência humana. Os arqueólogos estudavam a evolução das ferramentas, das construções e de outros artefatos. E os antropólogos sociais ou culturais estudavam a evolução das instituições, dos costumes e das crenças. Essa é a origem do que é frequentemente chamado de a composição "em três campos" da antropologia, consagrada, por exemplo, na constituição de um de seus corpos mais veneráveis, o Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland [Real Instituto Antropológico da Grã-Bretanha e Irlanda], fundado naquele ano fatídico de 1871, que também viu a publicação de *A origem do homem*. A ideia era que os tipos anatômicos, as coleções de artefatos e as formas institucionais pudessem ser finalmente integrados em uma sequência tipológica abrangente, do mais primitivo ao mais avançado. Muitos dos principais museus antropológicos foram criados no mesmo período, dedicados à demonstração pública dessa sequência. Neles, os materiais coletados de povos ou de lugares dispersos foram agrupados de acordo com seu nível de cultura. Mas isso implicou também a dispersão dos materiais de cada lugar ou povo em compartimentos tipológicos distintos. À medida que os visitantes seguissem em torno da galeria, toda a panóplia da evolução humana, em todas suas facetas, se desdobraria diante de seus olhos.

Um defensor entusiástico da abordagem em três campos era Robert Reid, professor de Anatomia na Universidade de Aberdeen, no nordeste da Escócia, e curador fundador do museu antropológico da universidade. Reid media e classificava compulsivamente todos que pudesse encontrar, em nome de uma antropologia concebida como a "ciência do homem". Ele estudou a relação entre o tamanho da cabeça e a inteligência, publicando seus resultados na revista do Royal Anthropological Institute. E ele ensinava seus discípulos a sair no mundo e coletar dados sobre as características dos "brancos ou caucasianos, dos mongóis amarelos e pardos, dos australianos e das raças de cabelos crespos ou negras"[15]. Entretanto, a ladainha policromática de tipos raciais, de Reid, não era nada comparada às declarações de um habitante de Aberdeen muito mais influente, que também começou como um anatomista, mas dedicou grande parte de sua carreira à antropologia. *Sir* Arthur Keith, cavaleiro do reino, ex-presidente do Royal Anthropological Institute e, posteriormente, reitor da Universidade de Aberdeen, estava entre as figuras científicas mais consagradas de seu tempo. Em seu discurso reitoral de 1931, Keith desdenhava a ideia de que as nações do mundo algum dia poderiam se unir em fraternidade. Preconceito e xenofobia, Keith argumentava, servem ao bem da humanidade. Lealdade à própria raça e aversão

---

15. REID, R.W. *Inaugural Lecture*: The Development of Anthropology in the University of Aberdeen. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1934, p. 18.

aos outros constituem o próprio motor do progresso evolutivo. Ao invés de misturar o sangue de cores diferentes – branco, amarelo, pardo e preto – é imperativo mantê-los separados, deixando que a natureza se encarregue de que somente as cores as mais claras sejam preservadas. A guerra entre raças, Keith declarou, é a foice de poda da natureza[16].

Esse tipo de pensamento racial estava bem vivo na antropologia do período entreguerras. Foi necessária a Segunda Guerra eclodir em um século, entre as raças supostamente civilizadas da Europa, alimentada ela própria pelo ódio xenofóbico, para finalmente sepultá-lo. Após o Holocausto, o que havia sido o postulado fundamental da ciência evolucionista desde Darwin e Huxley – o de que as populações humanas diferem em suas capacidades intelectuais em uma escala do primitivo ao civilizado – não era mais defensável. Em seu lugar foi plantado um firme compromisso ético com o princípio de que *todos* os seres humanos, não importa se vivos no passado, no presente ou no futuro, são iguais em sua capacidade intelectual e moral. "Todos os seres humanos", como estabelece o Artigo 1° da Declaração Universal dos Direitos Humanos, "são dotados de razão e de consciência". Para enfatizar esta unidade, os cientistas reclassificaram os seres humanos existentes como membros não só da mesma espécie, mas também da mesma subespécie, chamada *Homo sapiens sapiens*. Duplamente sapiente, o primeiro é a atribuição de sabedoria – resultado do aumento do tamanho e da complexidade do cérebro – que distingue os seres humanos no mundo dos seres vivos. Mas o segundo, longe de marcar uma subdivisão adicional, registra a sua ruptura definitiva com aquele mundo. Com essa ruptura, sem paralelo na história da vida, supõe-se que a humanidade se estabeleceu rumo à civilização. Desde então, nossos ancestrais se encontraram em ambos os lados do muro: na natureza e fora dela. E foi com esse elenco de personagens híbridos que a antropologia evolucionista do final do século XX povoou o planeta.

O que, então, restou da abordagem em três campos? Muitos antropólogos contemporâneos responderiam que não restou nada e que a coexistência continuada dos três ramos da antropologia sob o mesmo teto, em um punhado de universidades, é uma reminiscência anacrônica do passado desagradável da disciplina. Uma dessas instituições era a Universidade de Cambridge, razão pela qual eu me encontrei, no meu primeiro ano como estudante de antropologia, cursando disciplinas de antropologia física, arqueologia e antropologia social. Lembro-me das aulas de antropologia física, nas quais eu era ensinado a identificar tipos humanos a partir de fotos de homens e mulheres nus, de todo o mundo, e a medir as dimensões dos moldes de crânios fósseis. Na arqueologia,

---

16. KEITH, A. *The Place of Prejudice in Modern Civilization*. Londres: Williams & Norgate, 1931, p. 49.

aprendíamos a identificar artefatos de pedra e atribuí-los a categorias indicativas de estágios sucessivos da pré-história. Mas a antropologia social era bem diferente. Ela era, nos disseram, essencialmente uma ciência social e a nossa bíblia era um volume pequeno, intitulado "Estrutura e função na sociedade primitiva", do autoproclamado fundador da subdisciplina em sua forma moderna, Alfred Reginald Radcliffe-Brown. Nele, éramos informados que a antropologia social é um ramo da sociologia comparativa que trata especificamente das sociedades primitivas[17]. Após terminar meu ciclo básico, eu tinha que escolher entre a antropologia física, a arqueologia e a antropologia social para continuar os estudos, e eu escolhi a antropologia social. Embora eu tenha aprendido muito estudando as outras duas, já era evidente que havia algo de errado com elas: que a antropologia física e, em menor medida, a arqueologia ainda estavam presas a uma abordagem evolucionista que a antropologia social havia inequivocamente rejeitado.

A cisão remonta ao período entreguerras e esteve bastante relacionada com as formas em que os antropólogos de diferentes credos obtêm seus dados. Para a antropologia física e a arqueologia, a maioria das evidências se encontra no subsolo, na forma de restos fossilizados, túmulos antigos e depósitos líticos. Ela só pode ser revelada através da escavação. Mas não é possível desenterrar o mundo inteiro e muito depende de especulação, acaso e pura sorte. Os antropólogos sociais, entretanto, enfrentavam um problema mais intratável que a escassez de evidências. Simplesmente, os costumes e as instituições não se preservam como ossos e pedras e não é possível desenterrá-los. Como, então, a sua evolução poderia ser demonstrada? Confrontados com esse problema, a única solução era supor que toda evolução social atravessa os mesmos estágios. Baseando-se nesse pressuposto, os modos de vida dos povos considerados "primitivos" podiam ser vistos como uma janela para a condição social prévia dos seres humanos em geral. Era como se viajar no espaço para os cantos remotos do mundo – para as selvas da África, os desertos da Austrália, a tundra ártica – fosse também viajar no tempo, para uma época remota na evolução social da humanidade. O seu presente se torna o modelo para o nosso passado. De fato, a ideia de que as supostas "tribos primitivas" – ou o que hoje é conhecido, mais educadamente, como "povos nativos" – são fósseis vivos, vestígios remanescentes de uma era há muito ultrapassada pelo mundo moderno e destinada ao desaparecimento, continua a colorir as formas em que elas são representadas na mídia.

Mas não importa o quão persistente esse tipo de pensamento possa ser no imaginário popular, há muito tempo ele havia sido refutado na antropologia social. Nas décadas de 1920 e 1930, ele esteve sob o ataque constante dos antropó-

17. RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Structure and Function in Primitive Society*. Londres: Cohen & West, 1952, p. 2.

logos que defendiam uma abordagem completamente diferente dos fenômenos sociais e culturais. Eles argumentavam que, em vez de tentar demonstrar como os costumes e as instituições se originaram e evoluíram, nós devemos tentar mostrar como eles funcionam. Isto é, devemos mostrar como – para aqueles povos atuais que praticam os costumes e mantêm as instituições – eles têm de fato uma finalidade, seja satisfazer as necessidades dos indivíduos humanos ou assegurar a continuidade, como um todo, da sociedade à qual pertencem. Essa abordagem ficou conhecida como *funcionalismo*. Os funcionalistas não tinham tempo para reconstruções evolucionistas que, na ausência de registros escritos, eles consideravam meras conjecturas. Uma vez que não é possível saber como os costumes e as instituições realmente evoluíram, eles argumentavam, seria melhor tratarmos do que realmente importa para o povo: não de onde as práticas em questão vieram, mas a sua finalidade e utilidade atuais. Uma ferramenta ou técnica, por exemplo, só tem sentido na medida em que ela é usada no contexto de um modo de vida presente. O que são ferramentas sem as habilidades para usá-las? Artefatos podem ser preservados, mas habilidades não. O antropólogo cultural norte-americano Marshall Sahlins cita o aforismo de um arqueólogo anônimo, mas supostamente respeitado: "as pessoas, elas estão mortas"[18]. Só os artefatos permanecem. Para Sahlins, isso era o suficiente para desconsiderar toda a missão da arqueologia de reconstruir as linhagens de tecnologia antiga.

Mais do que tudo, a ascensão do funcionalismo levou a antropologia social a se separar de seus campos irmãos, a antropologia física e a arqueologia, que seguiram com sua orientação evolucionista. Havia, entretanto, uma outra razão para a separação, que remontava à questão controversa da relação entre raça e cultura. Essa foi uma área nebulosa por décadas, com muitos admitindo que as características adquiridas em vida poderiam ser transmitidas aos filhos como um dom inato. A doutrina conhecida como "herança de características adquiridas", frequentemente (e incorretamente) atribuída a Jean-Baptiste Lamarck – naturalista e criador do termo "biologia" – não foi totalmente refutada até o final do século XIX, e levou ainda mais umas duas décadas para que suas implicações chegassem à antropologia. Elas eram, simplesmente, que a raça e a cultura, a hereditariedade biológica e a herança da tradição, deveriam ser mantidas estritamente separadas. Tornou-se parte da ortodoxia antropológica declarar que qualquer criança nascida de um homem e uma mulher, independentemente da sua ascendência biológica, poderia tão facilmente adquirir uma forma de vida cultural como qualquer outra. Uma pessoa nascida de pais chineses, mas levada na infância para a França e adotada por pais franceses, pareceria inconfundivelmente

---

18. SAHLINS, M. *Stone Age Economics*. Londres: Tavistock, 1972, p. 81. Sahlins não revela sua fonte.

chinesa – na aparência física – mas, em sua conduta e comportamento, seria completamente francesa. Isso finalmente promoveu a oposição entre a antropologia física ou biológica, por um lado, e a antropologia social ou cultural, por outro. Era possível estudar a variação biológica da espécie humana ou estudar a variação cultural, mas tratava-se de projetos distintos que não tinham absolutamente nada a ver um com o outro.

Em 1917, Alfred Kroeber, um dos principais antropólogos norte-americanos da época, publicou um artigo influente intitulado "*The superorganic*" [O superorgânico][19]. Nele, ele explicitou os termos de um acordo entre raça e cultura que permaneceria praticamente inalterado pelo restante do século. A cultura, Kroeber afirmava, tem tanta relação com a hereditariedade quanto um texto com a superfície em que está escrito. Ela pertence a um domínio próprio, além do orgânico. Significativamente, entretanto, o foco de Kroeber era a cultura, e não a sociedade. Naquela época, a antropologia se desenvolvia em linhas bastante diferentes na América do Norte e na Grã-Bretanha. A diferença se resumia a se a preocupação era com as formas em que as pessoas se relacionam umas com as outras na conduta da vida social, ou com as tradições de conhecimento e de crença que elas carregam consigo e transmitem aos seus descendentes. Enquanto, na Grã-Bretanha, a antropologia *social* estava preocupada principalmente com o primeiro, concebida, assim, como um ramo da sociologia, a sua equivalente norte-americana – a saber, a antropologia *cultural* – estava mais preocupada com o último e era, de um modo geral, considerada um desdobramento do que se chamava, então, de etnologia. As raízes da etnologia se encontram nos países da Europa Continental, onde ela floresceu por volta da virada do século XX como o estudo de suas tradições "folclóricas" nativas, prestando auxílio aos diversos movimentos nacionalistas que brotavam na época. Até hoje, nesses países, a antropologia cultural às vezes segue sob a bandeira da etnologia e, onde isso não ocorre, ela teve que se distinguir como o estudo, exclusivamente, dos povos *não* europeus.

Mas, na América do Norte, os europeus chegaram como imigrantes em uma terra já habitada por pessoas de uma compleição muito diferente. O pesquisador frequentemente celebrado como o pai da antropologia cultural norte-americana, Franz Boas, emigrou ele próprio para os Estados Unidos, em 1887, tendo anteriormente estudado geografia e física em sua Alemanha natal. Inicialmente convicto de que a variação racial humana não era tanto inata quanto condicionada pelo ambiente, Boas foi convencido pela experiência de investigação etnológica entre o povo Inuit, no Ártico canadense, a substituir cultura por raça, herança por hereditariedade. Se a variação racial está inscrita no corpo, ele argumentava,

---

19. KROEBER, A.L. "The superorganic". In: *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, p. 22-51.

a variação cultural está inscrita na mente. Transmitida como herança e não como hereditariedade, a cultura, para Boas, equivalia a um legado de tradição, absorvido de forma passiva ao invés de ativamente cultivado, que moldaria a crença e a prática de um povo. Os escritos prolíficos de Boas contribuíram muito para estabelecer a antropologia cultural na América do Norte, nas primeiras décadas do século XX, e muitos de seus estudantes, incluindo Kroeber, se tornariam as principais vozes da nova disciplina. Kroeber, ele próprio filho de imigrantes da Alemanha, era plenamente familiarizado com a tradição romântica da escola alemã, com sua ênfase na diversidade de costumes, na autenticidade do sentimento e na unidade do homem e da natureza. De fato, a influência do Romantismo alemão foi uma das razões pelas quais a antropologia cultural norte-americana assumiu um caráter tão diferente em comparação à sua correspondente antropologia social britânica, que permaneceu vinculada às ideias do Iluminismo francês e escocês e sua ênfase na civilidade, na racionalidade e na transcendência da natureza.

Mas havia razões históricas, assim como intelectuais, para a divergência. A Grã-Bretanha tinha seu império e voltava-se para a antropologia em busca de orientação acerca das instituições sociais nativas para auxiliar a administração da política colonial. Os Estados Unidos, por outro lado, tinham suas populações nativas e precisavam da antropologia para registrar modos de vida que desapareciam rapidamente. No entanto, quando eu me formei em antropologia social, em 1970, a paisagem da disciplina tinha se alterado radicalmente. Com a perda do império da Grã-Bretanha, a antropologia social havia deixado de servir como a lacaia do governo colonial, enquanto na América do Norte, assim como em todo o mundo, os povos nativos encontravam a sua própria voz em lutas por autodeterminação. Nessa paisagem transformada, a distinção entre antropologia social e cultural parecia cada vez mais irrelevante. Aqui, pelo menos, havia convergência. Mas, em outros aspectos, a antropologia estava mais dividida do que nunca. Na Grã-Bretanha, os três campos originais, outrora unidos sob a bandeira da evolução, seguiram caminhos separados: a antropologia física se uniu à biologia evolutiva; a arqueologia pré-histórica se uniu à arqueologia clássica como uma disciplina autônoma; a antropologia social se uniu às ciências sociais. Na América, a antropologia não tinha três campos, mas quatro: cultural, arqueológico, biológico e linguístico. As razões para o desaparecimento do estudo da linguagem na antropologia britânica são obscuras e não precisam deter-nos, mas, mesmo nos Estados Unidos, a antropologia linguística permaneceu uma especialidade menor. E aqui, também, a arqueologia seguiu seu próprio caminho, enquanto os antropólogos culturais e biológicos, em sua maioria, mal dialogavam entre si. A antropologia era, então, uma disciplina em ruínas? Para muitos, parecia que sim.

4

Repensando o social

Lembram-se de Radcliffe-Brown? Poucos hoje se lembram, a não ser como uma nota de rodapé, mas, como vimos no capítulo anterior, foi ele quem lançou o campo da antropologia social como um ramo da sociologia caracterizado por sua atenção às sociedades primitivas. Atualmente, nós tendemos a rechaçar a palavra "primitivo" e fazemos o possível para evitá-la, mas não sem alguma ambiguidade. Pois sempre que usamos palavras como "complexa", "de massa" ou "moderna" para descrever sociedades como a nossa, trazemos à mente os seus opostos: sociedades simples, pequenas e tradicionais. E isso, mais do que qualquer julgamento dos poderes ou das características das pessoas que vivem nelas, é o que Radcliffe-Brown e seus contemporâneos subentendiam como "primitivo". A antropologia social, então, foi concebida como o estudo comparativo das formas de vida encontradas em tais sociedades. Com olhos de naturalista, Radcliffe-Brown comparou essas formas àquelas das conchas do mar. Varrendo a praia, podemos encontrar conchas de todos os tipos e elas podem ser comparadas e classificadas em espécies e gêneros. No entanto, as suas formas fundamentais parecem ser limitadas: espiral, como o náutilo; radial, como a lapa; bivalve, como o mexilhão. Poderia o mesmo ser válido para formas sociais e orgânicas? É possível que haja apenas um número limitado de maneiras nas quais as instituições possam ser dispostas em uma sociedade funcional? Neste caso, então, a análise comparativa sistemática poderia revelá-las. Além disso, elas são mais facilmente reveladas comparando-se as sociedades pequenas, ao invés das sociedades de massa estudadas por sociólogos. Essa, para Radcliffe-Brown, era a tarefa da antropologia social.

A ideia de um estudo comparativo das sociedades humanas parece plausível, até você parar para perguntar o que é uma sociedade. O problema é que as sociedades não existem para os antropólogos da mesma forma em que os organismos

existem para os biólogos. Elas não são entidades que você pode ver ou tocar. Nós pensamos que todos vivemos em sociedades e, de fato, que dificilmente poderíamos viver um tipo de vida humano se não o fizéssemos. Mas é possível dizer onde a sua sociedade termina e outra começa, ou em que momento ela nasceu? Que sentido faz falar que as instituições funcionam para manter a sociedade de que fazem parte, como os órgãos mantêm o corpo vivo, quando na vida social nada nunca permanece igual, nem por um momento? Como o antigo filósofo grego Heráclito supostamente afirmou sobre as águas do curso de um rio, não é possível entrar duas vezes no fluxo da vida social. Nada se repete. Sempre que você tenta definir a sociedade, a vida social escorre por entre os dedos. Na natureza, uma espécie de animal não se transforma em outra – cavalos permanecem cavalos e não se tornam elefantes –, mas, na história, transformações desse tipo acontecem todo o tempo. Como o próprio Radcliffe-Brown reconheceu, a realidade com a qual lidamos na pesquisa em antropologia social não é uma entidade, mas um processo. Mas, se é assim, então como as suas formas podem ser comparadas? A vida social é uma coisa, a vida da sociedade é outra, e tentar agarrar as duas coisas ao mesmo tempo é como quadrar um círculo. Radcliffe-Brown nunca conseguiu fazê-lo.

De fato, Edmund Leach, que conhecemos no capítulo 2 como o autor de *A Runaway World?* [Um mundo fora de controle*?], não tinha nada além de desprezo pela ambição de Radcliffe-Brown de identificar e comparar as formas objetivas da sociedade. Isso era, ele zombava, pouco melhor do que colecionar borboletas[20]. Leach havia chegado à antropologia de uma formação em engenharia, então, talvez não surpreenda que ele estivesse inclinado a comparar o funcionamento da sociedade mais à operação de uma máquina do que ao funcionamento de um organismo. Seu método era começar não a partir de observações da vida real, mas da prancheta. Imagine uma máquina com um número limitado de botões, cada um dos quais controla uma variável particular e permite determinadas configurações. Pense em todas as combinações possíveis de configurações. Suponhamos, então, que cada combinação corresponde a uma estrutura social concebível. Toda a vida e a história humanas, segundo Leach, podem ser entendidas como uma exploração do espaço infinito de possibilidades abertas pela combinação de diferentes configurações ou valores de um conjunto finito de variáveis. Esse estilo de pensamento antropológico não foi, na verdade, original de Leach. Conhecido no ramo como *estruturalismo*, ele foi introduzido na disciplina por Claude Lévi-Strauss, sem dúvida o antropólogo mais célebre da segunda metade do século XX. Leach contribuiu muito para trazer essa nova maneira de

---

* Cf. N.T. à p. 30 [N.T.].

20. LEACH, E. *Rethinking Anthropology*. Londres: Athlone, 1961, p. 2-3.

pensar, que chegava à costa inglesa vinda da França, à atenção dos pesquisadores anglófonos. Eu me lembro de ouvir fascinado às suas palestras sobre o assunto. A mim, o estruturalismo interessava como uma espécie de matemática pura da vida social.

Não muito antes, em um estudo sobre as revoluções científicas, o filósofo Thomas Kuhn havia cunhado o termo "paradigma" para denotar o conjunto de princípios fundadores que, em qualquer momento na história de uma disciplina, restringem as perguntas que podem ser feitas e os meios para resolvê-las[21]. No capítulo anterior descrevi como a antropologia se desenvolveu no interior de um paradigma evolucionista. Sua principal questão era: Como os seres humanos, seus artefatos e instituições *evoluem*? Vimos como isso foi superado, na antropologia social, pelo paradigma do funcionalismo. A pergunta era: Como as instituições *funcionam*? Mas, com o paradigma do estruturalismo, a questão mudou mais uma vez. Tornou-se: O que as pessoas dizem e fazem *significa*? Para os estruturalistas, a vida social se institui na comunicação, no intercâmbio expressivo de sinais e símbolos. Suas questões principais giravam em torno de como signos e símbolos podem transmitir significado e como eles se relacionam com aquilo que representam. Em busca de respostas, eles se voltaram para outra disciplina, na qual essas questões eram há muito tempo centrais, a linguística. Todas as línguas humanas têm a propriedade notável de que, embora as palavras sejam as menores unidades que transmitem significado, elas são compostas de unidades ainda menores – tecnicamente conhecidas como fonemas, mas, na escrita alfabética, comumente representadas por letras – que, apesar de não terem significado em si mesmas, no entanto, permitem aos falantes distinguir uma palavra de outra. É por causa dessas distinções, não apesar delas, que cada palavra ganha o significado que tem. Essas propriedades da comunicação linguística poderiam ser estendidas a outros domínios da vida social?

Em uma série de conferências na Universidade de Genebra, entre 1906 e 1911, o linguista suíço Ferdinand de Saussure argumentou que as palavras geralmente têm determinado significado não por causa de qualquer conexão intrínseca entre cada palavra e cada significado, tomados isoladamente, mas por causa da maneira em que um sistema de contrastes, no nível das palavras, é projetado sobre outro, no nível dos significados[22]. Para dar um exemplo simples, não há nada intrinsecamente felino na palavra "gato", ou canino na palavra "cachorro", mas, ao parear a série de contrastes verbais entre "gato", "cachorro" e todas as

---

21. KUHN, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

22. SAUSSURE, F. *Course in General Linguistics*. Nova York: Philosophical Library, 1959 [Ed. Charles Bally e Albert Sechehaye; trad. Wade Baskin].

outras palavras para espécies animais com a série de distinções taxonômicas entre as próprias espécies, uma correspondência particular é estabelecida entre palavras e tipos de tal forma que "gato" e "cachorro" se alinham, respectivamente, com qualidades felinas e caninas. Em uma obra famosa sobre o totemismo – um termo que descreve os vínculos de proximidade que, em muitas sociedades, parecem existir entre determinados grupos sociais e espécies naturais específicas (frequentemente animais) – Lévi-Strauss aplicou a mesma lógica[23]. Aqui, as "palavras" são espécies na natureza, seus significados são grupos na sociedade e a conexão totêmica entre uma determinada espécie e um grupo em particular vem da projeção das diferenças entre as espécies sobre as diferenças entre os grupos. Assim, a natureza fornece a sua própria linguagem, um conjunto de termos concretos com os quais representar a estrutura da sociedade. Se os animais são frequentemente escolhidos como totens, Lévi-Strauss concluiu, é porque eles são bons não para comer, mas para pensar.

Mas Lévi-Strauss foi além, aplicando também ao mundo social um método, desenvolvido pelo linguista russo-americano Roman Jakobson, para analisar os fonemas de qualquer língua como combinações específicas de traços distintivos selecionados, por essa linguagem, de um repertório limitado de traços disponíveis a todos os seres humanos. A ideia era que o mesmo tipo de análise de traços distintivos poderia ser aplicado não apenas ao intercâmbio de palavras, mas também à troca de dádivas e de mercadorias, na vida econômica, e ao intercâmbio de pessoas, no estabelecimento de laços de parentesco e afinidade. Seguindo essa lógica, toda sociedade que já existiu, ou poderia existir, representa apenas uma de infinitas possibilidades combinatórias, todas elas, no entanto, apoiadas na arquitetura e no potencial generativo de uma mente humana universal. Não à toa, Lévi-Strauss foi comparado a um astrônomo entre os cientistas sociais, contemplando as sociedades como se fossem estrelas no céu, cada uma delas um objeto de contemplação distante. Mas, na infinitude do espaço e do tempo em que essas sociedades estelares estão dispostas, onde estão as pessoas? Elas parecem ter desaparecido. Se a sua existência é minimamente reconhecida, é de maneira acessória. Elas não agem por meio das estruturas; as estruturas agem por meio delas. Como o linguista que acompanha uma conversa apenas pelo que ela revela da estrutura profunda da linguagem falada pelos participantes, mas não pelo que eles têm a dizer e por que, o antropólogo estruturalista enxerga, na reciprocidade da vida social, apenas a expressão exterior de estruturas inconscientes que as próprias pessoas desconhecem completamente.

Enquanto alguns antropólogos se imaginavam astrônomos, outros, no entanto, foram para o extremo oposto, optando por reabordar a vida social no nível

---

23. LÉVI-STRAUSS, C. *Totemism*. Londres: Merlin, 1964 [Trad. Rodney Needham].

atômico. Seu ponto de partida eram seres humanos individuais com valores a serem perseguidos e recursos limitados para fazê-lo, escolhendo, a cada passo, interagir uns com os outros apenas de modo a garantir a melhor vantagem estratégica. Suponhamos que eu tenha uma quantia em dinheiro e você tenha um relógio. Eu quero muito o seu relógio; você precisa muito do dinheiro. Então, nós trocamos – seu relógio pelo meu dinheiro – e terminamos, ambos, melhores do que antes. Para os chamados *transacionalistas*, todas as interações sociais são dessa natureza, mesmo que os valores em troca sejam imateriais, como amor ou amizade. Teóricos dessa orientação argumentavam que as formas de organização social são criadas e, portanto, podem ser explicadas como o resultado agregado dessa miríade de interações, em cada uma das quais valores de diferentes tipos seriam negociados. Eu mesmo fui atraído por essa abordagem e, quando me formei, estava convencido de que nela estava o futuro da antropologia social. Seu principal defensor foi o antropólogo norueguês Fredrik Barth, então uma das figuras mais importantes na disciplina[24]. Como muitos de meus contemporâneos, eu me considerava um admirador e, como um estudante recém-ingressado na pós-graduação, decidi passar alguns meses em seu departamento, na Universidade de Bergen, antes de começar meu trabalho de campo doutoral entre o povo Sámi, no nordeste da Finlândia. Barth era uma figura carismática, cuja presença inspiradora harmonizava com a clareza cristalina de sua prosa. Eu não me decepcionei.

Mas, após dezesseis meses de trabalho de campo, mais ou menos isolado do ambiente acadêmico, voltei a Bergen para encontrar um departamento em convulsão. Barth tinha se mudado para os Estados Unidos e o transacionalismo parecia à beira do colapso. Eu descobri que, enquanto estive ausente, um novo circo havia chegado à cidade, dissipando tudo em seu caminho. Em consonância com os movimentos políticos e intelectuais em ascensão na Europa, no início da década de 1970, a antropologia tinha redescoberto a obra filosófica de Karl Marx, combinando-a com o estruturalismo para criar uma linhagem híbrida com o nome constrangedor de "marxismo estruturalista". Sua promessa era trazer a disciplina de volta à terra, do espaço mental rarefeito das possibilidades combinatórias para o mundo real do trabalho humano e da transformação histórica. Afinal de contas, não existe estrutura social sem as pessoas para instituí-las e, como Marx sempre insistia, não há povo sem a produção das necessidades básicas à vida. Para sobreviver, os seres humanos têm que produzir os seus meios de subsistência, e isso implica alguma forma de engajamento prático com o ambiente. O problema era que nenhum ambiente, nem o mais extremo e implacável, de fato diz às pessoas o que fazer. Para os seres humanos – se não, talvez, para os

---

24. BARTH, F. *Models of Social Organization*. Londres: Royal Anthropological Institute, 1966 [Royal Anthropological Institute Occasional Paper, 23].

animais não humanos – os propósitos que orientam a produção da subsistência provêm da sociedade. Como, então, as condições materiais da existência humana, e os constrangimentos que elas impõem, podem ser conciliadas com a relativa autonomia das estruturas sociais em ditar os termos do engajamento ambiental? O marxismo estruturalista oferecia uma solução.

O problema em si era antigo e remontava a tentativas anteriores, principalmente na antropologia norte-americana, de estabelecer um campo chamado "ecologia cultural", preocupado especificamente com o papel da cultura na adaptação humana ao ambiente. Ele também era atravessado por um dilema. Como podemos defender, ao mesmo tempo, que a cultura determina o que as pessoas fazem em seu ambiente e que ela fornece os meios através dos quais elas se adaptam a ele? Para os teóricos encurralados entre explicações culturais e ambientais para o comportamento, não havia outro caminho senão optar por uma ou outra. Assim, alguns procuraram demonstrar que as crenças e práticas tradicionais servem para manter não apenas o sistema social do qual fazem parte, mas o ecossistema inteiro, composto por relações humanas com animais, plantas e a terra. O seu pressuposto era o de que todos esses sistemas naturalmente tendem ao equilíbrio, uma vez que aquele que não o fizesse colapsaria no longo prazo. Outros argumentavam o contrário, que as crenças e práticas seguem uma lógica própria, baseada em estruturas simbólicas que nada devem às condições ambientais. Mas nenhuma das opções parecia viável. Por um lado, evidências da instabilidade das relações entre os seres humanos e o ambiente estão em toda parte; de fato, ela é o próprio motor da história. Por que os grupos humanos fariam a transição da caça e coleta para a agricultura, ou do cultivo extensivo para a agricultura intensiva, se não em resposta aos desequilíbrios entre população e recursos? Mas, por outro lado, essas mesmas transições não são a prova viva de que a cultura não é simplesmente livre para seguir seu próprio caminho?

Em 1974, como professor recém-nomeado em antropologia social na Universidade de Manchester, fui designado para lecionar um curso chamado "Meio ambiente e Tecnologia" e essas questões estavam em seu cerne. Uma questão muito debatida naquela época, por exemplo, se referia ao que era conhecido como a "hipótese de Wittfogel". Em uma obra intitulada *Oriental Despotism* [Despotismo oriental], publicada em 1957, o sinólogo Karl Wittfogel argumentara que os antigos impérios da Índia e da China, famosos pela opressão extrema da população, tinham surgido em resposta às demandas da agricultura de irrigação. A construção e a manutenção das obras de irrigação demandavam um emprego massivo de mão de obra que só poderia ser mobilizada e coordenada por um regime altamente centralizado e totalitário. Esse argumento foi apropriado pelos autoproclamados "materialistas culturais", que insistiam que todas as formas de cultura e de organização social poderiam ser explicadas como respostas

imperativas às condições técnicas e ambientais. No entanto, os objetores apontavam que a agricultura de irrigação era, em si mesma, um meio através do qual os impérios procuravam consolidar e ampliar seu poder, uma vez que ela sustentava densidades cada vez maiores de população no território. Assim, os motores eram sociais e políticos, ao mesmo tempo em que a engenharia do ambiente estimulava a densidade populacional, permitindo que o poder se concentrasse em níveis sem precedentes. Um exemplo mais recente é a relação entre a ascensão do capitalismo industrial e a invenção da máquina a vapor. Mais uma vez, a máquina foi inventada para atender às demandas do capital, e não vice-versa, permitindo uma revolução na escala da produção industrial de forma nunca vista antes.

No jargão indigesto do marxismo estruturalista, esse argumento foi expresso como a dialética da dominação e da determinação. Dominantes eram as estruturas e as relações sociais que governavam a distribuição de poder e o acesso aos meios de produção: terra, recursos e tecnologia. Determinante era a dinâmica ecossistêmica de um ambiente modificado, em graus variáveis, pela intervenção humana. A intensificação da produção, impulsionada pelas relações sociais dominantes, pode finalmente levar as relações ecossistêmicas ao limite, evidenciado, por exemplo, no desflorestamento ou na desertificação. A história da humanidade, na narrativa marxista, é pontuada por crises desse tipo, que só podem ser superadas com a transformação global tanto das relações sociais quanto das condições técnicas e ambientais de produção. Com a evolução social novamente na agenda, agora enquadrada em termos marxistas ao invés de darwinistas, essa era uma abordagem em torno da qual antropólogos sociais e arqueólogos, após décadas de separação, poderiam convergir. Ambos trataram de reescrever a história, no longuíssimo prazo, como uma sequência de transformações, desde as origens da agricultura até a revolução industrial. De fato, nas décadas imediatamente anteriores, a arqueologia não permaneceu imune às reviravoltas no pensamento antropológico. Alguns – proponentes da chamada "arqueologia processual" – procuravam interpretar as coleções de artefatos pré-históricos como evidências da adaptação do comportamento humano às condições ambientais; outros – denominando-se "pós-processualistas" – estavam determinados a mostrar como os objetos da cultura material carregavam significados constituídos em campos mais amplos de significação e representavam, na prática, veículos de expressão simbólica. Aqui, também, uma abordagem marxista da evolução social oferecia uma solução possível. Mas ela não duraria.

A queda do marxismo estruturalista foi tão súbita e assombrosa quanto a sua ascensão. Ele desabou junto com o Muro de Berlim, em 1989, logo seguido pelo colapso da União Soviética e o fim declarado da Guerra Fria. Os intelectuais – entre eles, os antropólogos – que buscavam inspiração em Marx se recolheram ou encontraram outras luzes para seguir. Tomos acadêmicos sobre os modos de pro-

dução pré-capitalista, antes lidos por todos os estudantes de antropologia, estão abandonados nas prateleiras das bibliotecas, intocados e malquistos. De fato, o abalo no terreno intelectual foi de tais proporções sísmicas que muitos viram nele o fim de uma era que abrangia toda a história da antropologia e das disciplinas afins às humanidades desde as suas origens, no Iluminismo, até o presente. O que havíamos testemunhado, eles declaravam, era nada menos que o fim da Modernidade. Pois, no fim das contas, evolucionismo, funcionalismo e estruturalismo eram apenas variações de um tema moderno. Agora, nós havíamos atravessado o limiar de uma nova era de pós-modernidade. Parecia que toda a vida e a história humanas foram reviradas na transição. Para a antropologia, isso implicou um estreitamento dos horizontes temporais, do longo alcance da evolução social para o eixo contemporâneo. Ao mesmo tempo, anunciava-se um período de grande introspecção, um questionamento dos modos tradicionais de trabalho que supunham a autoridade soberana do analista ocidental. Pois o mundo pós-moderno era também um mundo pós-colonial, no qual a preeminência intelectual do Ocidente e daqueles educados em suas instituições já não podia mais ser pressuposta.

Mais perto de casa, minha própria docência tinha chegado a um impasse. Influenciado pelas correntes de pensamento da ecologia cultural e do marxismo estruturalista, eu pretendia demonstrar como todos os seres humanos – ao mesmo tempo, um organismo vivo vinculado a outros organismos naquilo que os ecologistas chamariam de "teia da vida", e uma pessoa vinculada a outras pessoas em uma rede de relações sociais – participam simultaneamente de dois sistemas, respectivamente, o ecológico e o social[25]. O problema, então, era compreender a interação entre os dois sistemas: um dominante ao abastecer a atividade produtiva com seus propósitos; o outro determinante ao estabelecer os limites à pressão produtiva que o ambiente é capaz de sustentar. Por exemplo, em uma sociedade onde os homens caçam e as mulheres coletam, um homem pode querer caçar a fim de trazer carne para alimentar sua família, mas seu rendimento também está sujeito à dinâmica ecológica da interação predador-presa. O último pode ser entendido através de modelos retirados do campo da ecologia animal, mas compreender o primeiro exige uma abordagem da antropologia social. Eu argumentava que nenhum deles funcionaria isoladamente; pelo contrário, era preciso uni-los. No entanto, eu estava cada vez mais incomodado com essa divisão do ser humano em dois componentes, pessoa e organismo, divididos respectivamente nos domínios separados da sociedade e da natureza. Certo dia, em 1988, eu finalmente me dei conta de que a pessoa e o organismo não eram associados no ser humano, mas uma coisa só: que o organismo-em-seu-ambiente *é* um ser-

---

25. INGOLD, T. *The Appropriation of Nature*: Essays on Human Ecology and Social Relations. Manchester: Manchester University Press, 1986.

no-mundo. Depois daquele momento divisor de águas, tudo que eu tinha argumentado até então parecia irremediavelmente errado.

Para explicar como cheguei nesse ponto, precisamos voltar um par de décadas, para os acontecimentos no campo até então conhecido como antropologia física. Aqui também tinha havido uma mudança considerável, de uma preocupação tradicional com a evolução da anatomia humana, como revelado no registro fóssil, ao interesse pelo comportamento e a ecologia. Comparando o material de estudos de campo tanto de caçadores-coletores humanos quanto de primatas não humanos, os ecologistas comportamentais estavam tentando dar vida aos seres humanos ancestrais fazendo inferências sobre a evolução da cultura e da organização social. Refletindo essa mudança do fóssil para o ser vivo, o subcampo havia se rebatizado de "biológico" em vez de "físico". Naquele momento, também, muitos antropólogos haviam se agarrado à ideia de seleção grupal. Como antecipado por Darwin em *A origem do homem*, a ideia era que a seleção natural opera no nível grupal, assim como no individual. Agindo sobre os indivíduos, a seleção automaticamente favoreceria as características dos mais fecundos. Mas, no nível do grupo, haveria um viés seletivo em mecanismos que servem para limitar a reprodução e manter a população dentro de limites sustentáveis. Os grupos que possuem tais mecanismos alcançariam um equilíbrio duradouro com seu entorno, ao passo que aqueles que não os tivessem seriam finalmente aniquilados pelo crescimento populacional e a sobrecarga de recursos. Esse argumento, como vimos, também tinha seus seguidores entre os antropólogos sociais e culturais. Ele pretendia explicar por que animais sociais, como os seres humanos, pareciam tão dispostos a priorizar o bem-estar coletivo em detrimento dos interesses individuais. Em uma palavra, ele explicava o fenômeno do altruísmo.

Para os ecologistas comportamentais, explicar o altruísmo havia se tornado uma espécie de cálice sagrado, uma vez que isso finalmente forneceria uma razão por que os animais de tantas espécies, os seres humanos inclusive, vivem em sociedades. Eles acreditavam que, se fosse possível explicar o altruísmo, seria possível explicar a sociedade. Mas, no início da década de 1970, o peso da opinião biológica veio abaixo contra a seleção grupal e deu uma guinada para o outro extremo. A seleção realmente opera, muitos alegaram, não no nível grupal ou individual, mas no nível do gene. Eles argumentavam que, assim como a galinha está para o ovo, o organismo individual é apenas uma máquina construída por genes para assegurar a sua própria propagação. Os genes, no entanto, não são exclusivos aos indivíduos de uma população, mas são compartilhados na proporção em que eles estão relacionados genealogicamente. Quanto mais estreitamente relacionados você e eu somos, mais genes temos em comum. Em princípio, então, um gene pode promover a sua própria propagação levando o seu portador a se comportar de maneiras que beneficiam desproporcionalmente

os parentes nos quais também está representado, mesmo que à custa do próprio portador. Formulado como uma regra pelo biólogo evolucionista William Hamilton, se o ganho de adaptação reprodutiva para os beneficiários, multiplicada pelo coeficiente de parentesco genético entre beneficiários e benfeitor, excede o custo de adaptação para o benfeitor, então a seleção de parentesco tenderá a "corrigir" o comportamento em questão. Finalmente, tinha sido demonstrado que o altruísmo tem uma explicação genética! E, com isso, nasceu uma nova disciplina. Introduzida com muito alarde pelo entomologista E.O. Wilson, ela foi denominada "sociobiologia"[26].

Antropólogos sociais e culturais reagiram a esses acontecimentos com consternação. Suas objeções não eram tanto à teoria em si, mas à alegação, entusiasticamente anunciada pelos sociobiólogos, de que havia sido conclusivamente demonstrado que todo comportamento social tinha o que era chamado de "base biológica". Isso levanta a pergunta, é claro, do que seria uma base biológica. "Biológica" significa "genética"? Em todo caso, o que significa dizer que o comportamento é social? Isso significa a cooperação entre indivíduos que são da mesma espécie, quer sejam formigas em uma colônia, abelhas em uma colmeia, elefantes em uma manada ou seres humanos em uma comunidade? Esse era o argumento de Wilson. Mas, contrapondo-se a ele, o antropólogo social Meyer Fortes defendia que não poderia haver sociedade ou relações sociais sem uma ordem instituída, de um tipo que depende da linguagem e que é exclusivo dos seres humanos, e que define as pessoas como ocupantes de posições em relação uns aos outros, como entre pai e filho na família, professor e aluno na escola, ou médico e paciente na cirurgia[27]. Estender o conceito de sociedade para o reino animal, afirmava Fortes, é entregar-se à metáfora antropomórfica. Os sociobiólogos estavam apenas fazendo um truque antigo, o de inferir as formas humanas de associação na natureza, de modo a declarar que a sociedade em si mesma tem uma base natural. Uma coisa é valer-se da nossa experiência na comunidade humana para descrever o comportamento de insetos "sociais", e outra muito diferente inverter a metáfora e tomar a vida de insetos como um modelo para a humanidade.

Seguiu-se um debate feroz, centrado, em grande parte, no parentesco – um antigo fundamento antropológico. O parentesco é definido pela conexão genética, declaravam aqueles de um lado. Não, diziam aqueles no outro, ele é um sistema de categorias sociais; a probabilidade de conexão genética entre os indivíduos situados nas categorias é irrelevante. O comportamento da parentela entre si é

---

26. WILSON, E.O. *Sociobiology*: The New Synthesis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

27. FORTES, M. *Rules and the Emergence of Society*. Londres: Royal Anthropological Institute, 1983 [Royal Anthropological Institute Occasional Paper, 39].

governado pela predisposição inata, insistiam os primeiros. Não, contestavam os segundos, ele é governado pela obrigação moral. E, de qualquer forma, eles acrescentavam, como alguém saberia com certeza quem são seus parentes genéticos? É por isso, replicavam os primeiros, que todos sempre se aglomeram ao redor de um recém-nascido para verificar a sua semelhança com seus diversos parentes. As pessoas estão programadas para procurar por sinais reveladores da conexão genética, para evitar serem enganadas a investir em indivíduos que não carregam seus genes. Absurdo!, exclamavam os segundos; a questão da semelhança é apenas parte do processo pelo qual uma *persona* – um nome e um lugar na ordem social – é criada para o novo titular. E assim por diante. Finalmente, houve uma trégua. Nenhum dos lados poderia ter completamente a razão; em vez disso, eles entraram em um acordo. Sim, os seres humanos são intrinsecamente predispostos a se comportarem de forma preferencial para com aqueles com quem têm uma ligação genética, e sim, ao seu comportamento é atribuído significado e as pessoas a quem ele é dirigido são classificadas nos termos de uma ordem global de relações. Cada relato nos dá uma descrição parcial do parentesco; para obter o quadro completo precisamos juntar os dois.

Figura 4 As relações sociais são construídas em *performance*. Detalhe de *The Battle between Carnival and Lent* [A batalha entre o carnaval e a quaresma] (1559), de Pieter Bruegel o Ancião (Museu de História da Arte de Viena).

Eu chamo esse acordo de a tese da complementaridade. Pessoa e organismo, respectivamente, o ser social e o indivíduo biológico, são como duas partes complementares do ser humano que, juntas, formam o todo. O que eu me dei conta, naquele dia fatídico em 1988, era que essa concepção bipartida do ser humano, com um pé na natureza e o outro na sociedade, tinha que ser superada.

Pois, entre a conexão genética e a categorização social, não há espaço para a vida. Ela passa despercebida. Na vida, as relações não estão dadas de antemão, mas precisam ser continuamente encenadas (cf. Figura 4). As relações de parentesco, por exemplo, são desempenhadas em inúmeros atos de cuidado e de atenção nos quais as pessoas são nutridas, criadas e educadas. Não obstante, a pessoa criada no interior da matriz de relações de parentesco *é* um organismo, desenvolvendo-se em um ambiente que inclui seres humanos e outros não humanos. Criação e desenvolvimento são apenas duas maneiras, respectivamente social e biológica, de descrever o mesmo processo de ontogênese, da geração contínua do ser – ou, em uma palavra, da vida. Qualquer inclinação que uma pessoa possa ter em relação a outros, em qualquer momento, terá surgido nesse processo. O amor dos pais por seus filhos, por exemplo, surge da intimidade prolongada na vida doméstica; ele não é uma consequência do seu provável parentesco genético. Mas ele não é menos "biológico" por causa disso. Os seres humanos, em suma, são *seres biossociais*, não porque eles sejam produtos dos genes e da sociedade, mas porque eles produzem continuamente a si mesmos, e uns aos outros, como as criaturas vivas que são. Eles não são duas coisas, mas uma só.

A ideia de que os seres humanos produzem uns aos outros, corpo e mente, nas tarefas práticas da vida social, atualmente soa quase óbvia. Mas isso só foi possível graças a uma das mudanças mais profundas na antropologia social nos últimos 30 anos, do pensamento predominantemente estruturalista das décadas anteriores a um modo de pensar que enfoca as relações não apenas como derivados da sociedade, mas como o próprio tecido da vida social. A própria realidade, agora afirmamos, é inteiramente relacional. Contudo, essa afirmação não nos levará longe, a menos que possamos especificar mais precisamente o que queremos dizer com isso. O que é uma relação social, afinal? A pergunta admite três respostas possíveis, das quais apenas a última contém os germes de uma ontologia verdadeiramente relacional. A primeira resposta é que toda relação é uma sequência de interações, prolongada no tempo. Em uma interação, duas partes se encontram e interagem, embora ainda permaneçam, por natureza, fechadas uma à outra. Essa resposta está implícita na abordagem transacionalista introduzida anteriormente; assim como na concepção sociobiológica da sociedade como um agregado de indivíduos da mesma espécie em interação. A segunda resposta, com a qual os antropólogos sociais procuraram contestar o repto sociobiológico, compreende a relação de forma muito diferente, não entre indivíduos, mas entre as posições que eles podem ocupar em uma estrutura institucional estabelecida, como entre pai e filho, professor e aluno, médico e paciente. Precisamente porque cada lado do debate sociobiológico entendia algo diferente por relação, eles acabaram em um diálogo de surdos.

A terceira resposta, no entanto, é que as relações são as formas que os seres vivos têm de conviver e – assim como o fazem – de forjar a existência uns dos outros. A chave, aqui, é a ideia de que, em seus desdobramentos, as relações continuamente *dão origem* aos seres que elas unem. No jargão antropológico, os seres-em-relação "se constituem mutuamente". Para colocá-lo de modo mais simples, as suas relações com os outros são internalizadas em você e te fazem o ser que você é. E elas são internalizadas nos outros também. Então, ao unir-se a esses outros e, ao mesmo tempo, diferenciar-se deles, essa união e diferenciação vêm *de dentro*. Os seres não tanto interagem, mas *intra-agem*; eles estão dentro da ação. As implicações do pensamento relacional a respeito do que significa ser uma pessoa, ou exercer agência em questões sociais, continuam sendo temas--chave do debate atual, em grande parte inspirado pelos avanços no pensamento feminista, que tem desafiado a tradicional polarização de gênero entre o arbítrio masculino e a submissão feminina. Esse pensamento, no entanto, colocou os antropólogos sociais novamente em tensão com seus colegas da antropologia biológica tradicional, que permanecem, em sua maioria, fiéis às convenções da teoria evolucionista darwiniana. O problema é que, para que a teoria seja válida, toda criatura deve ser considerada um indivíduo discreto, um em uma população desses indivíduos, caracterizado por uma herança concedida anteriormente à sua vida no mundo e relacionado a outros por linhas de contato externo que mantêm a sua composição hereditária inalterada. Os biólogos chamam isso de "pensamento populacional". E ele contradiz o pensamento relacional em todos os sentidos.

Assim, em vez da complementaridade entre dois aspectos do ser, o social e o biológico, agora nos deparamos com uma ruptura entre duas maneiras de apreender o ser em si – isto é, duas *ontologias* – respectivamente, relacional e populacional. A incompatibilidade absoluta dessas ontologias é, em grande medida, responsável pelo impasse atual nas discussões entre a antropologia social e a biológica. Quebrar o impasse exigirá nada menos do que uma biologia radicalmente alternativa – uma que considere o organismo vivo, assim como a antropologia social agora considera a pessoa, como um ser constituído fundamentalmente em suas relações com os outros. Esse tipo de biologia exigirá que pensemos na evolução não como a mudança através das linhas de descendência, mas como o desdobramento de toda a matriz relacional no interior da qual as formas, humanas e não humanas, são geradas e mantidas. E exigirá que consideremos essas formas como nem genética nem culturalmente predeterminadas, mas como resultados sempre emergentes de processos desenvolvimentais ou ontogenéticos. Essa reconsideração poderia representar uma revolução nas ciências humanas do nosso século atual tão grande quanto, se não maior, do que aquela forjada pelo paradigma darwiniano nos séculos anteriores. O trabalho que a endossa está sendo

feito agora. Em campos tão diversos quanto a biologia molecular, a epigenética, a imunologia e a neurofisiologia, as ciências biológicas estão em meio a uma mudança de paradigma, em direção a um mundo pós-genômico no qual a lógica darwiniana não mais se aplica. Esse trabalho está convergindo para uma nova síntese, ao mesmo tempo processual, desenvolvimental e relacional. Ele escancarou a porta para a antropologia contemporânea. É fundamental para o futuro da disciplina que nós entremos.

5

Antropologia para o futuro

Espero já ter convencido o leitor de que a antropologia importa mais do que nunca. Nenhuma outra disciplina está mais estrategicamente posicionada para aplicar o peso da experiência humana, em todas as esferas da vida, às questões sobre como forjar um mundo digno para as gerações futuras habitarem. Contudo, nos debates públicos sobre essas questões, os antropólogos são, em grande medida, notáveis por sua ausência. Especialistas de várias disciplinas pavoneiam no palco, oferecendo suas avaliações parciais acerca do nosso lugar no mundo e seus prognósticos para o futuro. Mas onde estão os antropólogos? Talvez sua ausência tenha a ver com o fato de que eles não têm nenhuma especialidade particular para chamar de sua, nem um corpo coerente de conhecimento a transmitir. O público, compreensivelmente, procura os pesquisadores da academia para dar respostas às suas perguntas. Mas a reação provável dos antropólogos é censurar seus interlocutores, expor suas premissas implícitas, observar que outros povos – que não fazem essas suposições – colocariam as perguntas de modo diferente. Não há resposta fácil. A antropologia não lhe diz o que você quer saber; ela abala os fundamentos daquilo que você pensava que já sabia. Os estudantes da disciplina podem acabar sabendo menos do que quando começaram, embora estejam mais sábios do que antes. Isso pode ser desconfortável. E o compromisso de levar os outros a sério torna inconcebível, para os antropólogos, perseguir a estratégia – adotada por tantos autores da ciência – de explorar os interesses prévios de seus leitores e fornecer os dados e as ideias, temperados com novidade, para satisfazê-los.

Esses interesses não se restringem a um público leigo. Eles são compartilhados, em certa medida, pela própria ciência. Em um debate recente, por exemplo, o biólogo evolucionista (e antropólogo titular) David Sloan Wilson elogia o trabalho de antropólogos e de outros que – em suas palavras – "compilaram

o vasto depósito de conhecimento sobre as culturas humanas ao redor do mundo e ao longo da história"[28]. Que as pessoas são as criaturas de suas culturas, e que cada cultura pode ser guardada como um *corpus* de informação para o escrutínio de especialistas, não é objeto de dúvida. O objetivo da pesquisa antropológica, na perspectiva de Wilson e de muitos outros que pensam como ele, não é nem mais nem menos do que coletar o material a ser usado para preencher uma narrativa que pertence à ciência. Essa narrativa, da evolução por meio da variação e da seleção, é, para eles, inquestionável. Você simplesmente tem que acreditar nela. As crenças de outros povos podem ser água no moinho da tese evolucionista, mas a crença na evolução é sagrada. Estritamente falando, isso não é ciência, mas cientificismo. A ciência é um mosaico rico de conhecimento que assume uma variedade surpreendente de formas diferentes. O cientificismo é uma doutrina, ou um sistema de crenças, fundada sobre a afirmação de que o conhecimento científico tem apenas uma forma, e que essa forma tem uma reivindicação de verdade incomparável e universal. A antropologia não precisa se indispor com a ciência. Mas ela tem razão de protestar contra o cientificismo. Para isso, no entanto, os antropólogos precisam fazer ouvir as suas vozes. Atualmente, eles estão embaraçados por três obstáculos que, em grande medida, eles mesmos criaram.

O primeiro obstáculo reside na autoapresentação da própria antropologia como a disciplina que "faz" a cultura. Evidentemente, nem todos os antropólogos apresentam o seu objeto dessa forma, mas muitos o fazem. Como estratégia, ela é suicida. É compreensível que cada disciplina queira demarcar seu território próprio e, se os geógrafos têm o espaço, os psicólogos, a mente, os biólogos, a vida, e os sociólogos, a sociedade, por que não deveriam os antropólogos reivindicar a cultura? O problema é que, em um regime capitalista onde a economia reina – no qual supõe-se que a prosperidade humana depende do funcionamento do mercado, por sua vez, o fundamento da sociedade e do estado – a cultura é como a cereja do bolo. Juntamente com o turismo, o entretenimento e o esporte, em tal regime, a cultura transforma os esforços de outras pessoas em mercadorias para nosso consumo e satisfação. É um luxo da riqueza e, portanto, é a primeira coisa sacrificada quando a austeridade se instala. Ao se apresentar tantas vezes como estudantes da cultura, os antropólogos estão praticamente pedindo para serem marginalizados, especialmente em tempos difíceis. Cada vez mais cientes disso, hoje em dia, muitos antropólogos estão abandonando a temida palavra "cultura", ou estão fazendo o máximo para evitá-la. Com efeito, uma das ironias

---

28. WILSON, D.S. *The One Culture*: four new books indicate that the barrier between science and the humanities is at last breaking down. In: *Social Evolution Forum*. The Evolution Institute, 2016 [Disponível em https://evolution-institute.org/focus-article/the-one-culture/?source=sef].

do presente é que a antropologia está procurando alienar-se do conceito de cultura no exato momento em que muitas outras disciplinas, há muito tempo cegas e surdas à diversidade humana, estão finalmente começando a adotá-lo. Mas, se a antropologia abandonar o seu interesse na cultura, o que mais ela pode fazer? Essa pergunta envolve a questão do que significa "disciplina" na academia, à qual retornarei em breve.

O segundo obstáculo está nos problemas da antropologia com o relativismo. Uma declaração intitulada "Para que serve a antropologia", elaborada em 2015 pelo comitê executivo da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (Easa, em inglês), identifica o relativismo cultural como um componente-chave da competência antropológica[29]. Trata-se da visão de que as pessoas de uma cultura julgam as suas ações a partir dos seus próprios pontos de vista, que esses julgamentos têm uma lógica interna ou uma racionalidade própria, e que nenhum deles pode ser classificado como melhor ou pior em qualquer escala de valor absoluta e isenta de cultura. Outra maneira menos generosa de colocá-lo seria dizer que, para a antropologia, vale tudo, que o comportamento humano – mesmo o mais grotesco e abominável – sempre pode ser justificado com base no fato de que ele é "parte da cultura". Por exemplo, os antropólogos têm sido notoriamente ambíguos no que se refere às noções de direitos humanos universais, apontando que eles são baseados em ideias acerca do direito individual, da dignidade e do que significa ser humano que têm uma história particular no mundo ocidental e que, frequentemente, fazem pouco sentido para os povos entre os quais eles trabalharam. No entanto, dizem os críticos da antropologia, como alguém pode levar a sério as declarações de uma disciplina que não professa nenhuma bússola moral própria? Um relativismo linha dura seria realmente indefensável, pois, se todos fossem tão fechados em seus universos culturais, nenhum diálogo seria possível e os antropólogos estariam desempregados. A alternativa, entretanto, não é reafirmar universais que nós mesmos inventamos, mas retomar o diálogo em um espírito ao mesmo tempo generoso e crítico.

Outro elemento da competência antropológica identificado pelo documento da Easa é a "etnografia". Para o comitê, etnografia significa observação participante. Ele as entende como a mesma coisa. Eu já abordei essa confusão no capítulo 1 e creio que ela seja o terceiro obstáculo que impede que as vozes antropológicas sejam devidamente ouvidas. Pois a etnografia direciona a observação participante para uma finalidade própria, a saber, condensar a vida dos outros em um relato, seja por meio da escrita, do filme ou outros meios de comunicação

---

29. EUROPEAN ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS. *Why anthropology matters*, 15/10/2015. Praga [Disponível em https://www.easaonline.org/downloads/publications/policy/EASA%20policy%20paper_EN. Pdf].

gráficos. A boa etnografia é sensível, contextualmente matizada, profusamente detalhada e fiel àquilo que retrata. Essas são qualidades admiráveis. Mas elas constrangem o etnógrafo que deve permanecer, se não oculto, pelo menos nos bastidores, permitindo que as pessoas e as suas vozes assumam o protagonismo. É o seu *show*, não do etnógrafo, ainda que elas devam a sua descrição a ele ou ela. Agora, se a antropologia se resumir a isso – se, como na opinião de muitos, a antropologia foi reduzida à etnografia –, então aqueles fora da disciplina poderiam ser perdoados por concluir que os antropólogos não têm nada a dizer por si mesmos e que o seu papel é apenas fornecer os dados sobre "outras culturas" que o público espera deles. Eles podem inclusive achar que a antropologia é um jornalismo sofisticado, caracterizado pela riqueza excepcional de material, que só pode ser obtida através de uma imersão profunda e de longo prazo. Em todo o mundo, de fato, os etnógrafos têm sido atualmente incorporados como repórteres, enviando observações e análises do campo como se isso, por si só, equivalesse à prática da antropologia.

Mas o objetivo da antropologia, a meu ver, é totalmente diferente. É valer-se do que aprendemos de nossa experiência com outros povos e especular sobre quais poderiam ser as condições e as possibilidades da vida. Como antropólogos, creio eu, deveríamos estimar esta liberdade de especular, de dizer o que *nós* pensamos, sem fingir que as nossas palavras são, na verdade, destilações das opiniões das pessoas entre as quais estudamos. Certamente, não fosse por esses estudos, não poderíamos dizer as coisas que dizemos. Mas não devemos falar em nome dos nossos professores. Falamos com os *nossos* corações e mentes, não com os deles, e é seguramente desonesto fingir o contrário. Graças à riqueza da experiência humana que trazemos ao debate, nós antropólogos temos coisas extremamente importantes a dizer. Precisamos estar lá para dizê-las. Se não estivermos, outros de inclinação mais intolerante ou chauvinista rapidamente preencherão o vazio. Em que outra disciplina, afinal, os profissionais renunciariam ao privilégio de opinar? Se eles podem falar por si mesmos, nós também podemos. Além disso, ao dissociar os objetivos da antropologia dos da etnografia, muitos outros caminhos se abrem para a antropologia se unir ao diálogo, por exemplo, através de práticas de arte, desenho, teatro, dança e música, sem falar a arquitetura, a museologia e a história comparativa. O sucesso da colaboração com profissionais em campos como esses depende, precisamente, do reconhecimento de que o que nós estamos fazendo *não* é etnografia. Mesmo desconsiderando os obstáculos apresentados acima, a antropologia ainda tem um árduo caminho a percorrer para corrigir os mal-entendidos que assolam a sua imagem pública. Os estereótipos populares abundam. Um deles é o do intrépido caçador de fósseis, decidido a desenterrar os achados que irão revolucionar a história das origens humanas – inclusive a ponto de plantar falsificações para enganar seus pares. Demorou quatro décadas

para que o Homem de Piltdown, "descoberto" em 1912, em uma pedreira de cascalho em Sussex, fosse revelado como uma farsa. A identidade do falsificador permanece desconhecida, mas já vimos um suspeito importante no capítulo 3: ninguém menos que *Sir* Arthur Keith que, em 1938, inaugurou um memorial para a descoberta e o seu "descobridor", um tal Charles Dawson. Fotos da criatura batizada de *Eoanthropus dawsoni* – incrivelmente hirsuto, lança em uma mão e machado de pedra na outra – decoraram por muito tempo as páginas de revistas populares. Que conveniente que o elo perdido entre o macaco e o homem estava bem no coração da Inglaterra! Para aqueles educados no mito de origem moderna – o de que, em algum grande momento do passado, nossos antepassados brilhantes romperam com as amarras da natureza e começaram sua ascensão inexorável à civilização – encontrar os primeiros humanos continua sendo um tema de fascinação permanente. A hipótese, atualmente favorecida, da origem única* postula uma raça de seres superiores dispersando-se do seu berço africano para colonizar o mundo. Trata-se de uma hipótese que se assemelha muito à história da conquista colonial pelos europeus brancos, defendida por Darwin e seus contemporâneos. A história pode ter sido invertida, mas a estrutura é a mesma: uma raça dominante, dotada de inteligência superior, suplanta o resto.

No outro extremo está o estereótipo do antropólogo que embarca em uma missão inútil, descobrir culturas não corrompidas pelo contato com a civilização. Isso foi brilhantemente parodiado em uma charge de 1984, na tira de quadrinhos *The Far Side*, de Gary Larson. Três senhores nativos estão em casa. Ao ver os visitantes que se aproximam, um deles dá um grito de aviso: "Antropólogos! Antropólogos!" Os outros dois correm para esconder seus equipamentos, incluindo televisão, vídeo cassete, telefone e luz elétrica. Os antropólogos da charge estão à procura da alteridade autêntica, mas a sua busca é fadada ao fracasso, pois as pessoas já desfrutam alegremente os benefícios da civilização. Neste caso, assim como em muitos filmes e romances, o antropólogo é satirizado como uma figura cômica, induzido pelos nativos a cair em uma farsa. Em uma paródia famosa, datada de 1956, o antropólogo norte-americano Horace Miner tentou inverter o jogo sobre seus próprios pares. Seu artigo, intitulado "Ritual corporal entre os Nacirema", descrevia uma tribo atrasada da América do Norte, com uma cultura ainda pouco conhecida, cujos rituais incluíam a inserção diária, na boca, de um punhado de pelos de porco cobertos de pós mágicos, e visitas anuais aos sagrados homens da boca[30]. Os Nacirema também possuíam templos de cura, conhecidos como *latipso*, onde ritos abomináveis eram realizados em nativos doentes, muitos

---

* Também conhecida como "Modelo Fora da África" [N.T.].

30. MINER, H. "Body ritual among the Nacirema". In: *American Anthropologist*, 58, 1956, p. 503-507.

dos quais nunca retornariam. É difícil compreender, concluiu Miner, como um povo tão dominado pela magia tenha sobrevivido por tanto tempo. No mito da autenticidade, as culturas primitivas estão sempre à beira do desaparecimento à medida que seus modos de vida tradicionais, presos em um presente repetitivo, são ultrapassados pela marcha linear do progresso.

Esses estereótipos do antropólogo como o vilão ou o tolo, e os mitos de origem e autenticidade em que estão fundados, são difíceis de remover. Na mídia, crânios fósseis disputam a atenção com retratos de povos tribais vestidos em trajes tradicionais, ou em traje nenhum, convidando o público a comparar o exótico contemporâneo com o passado ancestral. Enquanto isso, divulgadores sem nenhum conhecimento ou formação em antropologia, mas com alguma experiência de convivência com povos remotos, estão dispostos a se apresentarem como antropólogos e a propagar ficções generalizadas acerca da condição humana, como se elas fossem frutos da pesquisa científica. Seus livros são campeões de vendas. Se antropólogos profissionais se atrevem a discordar, a imprensa se contenta em apresentar as suas queixas como despeito ou rivalidade acadêmica. Não admira que muitos antropólogos sintam que as probabilidades estejam contra eles, assim como muitas vezes estão para os povos entre os quais eles trabalham. Para mudar as chances a nosso favor, creio que precisamos fazer três coisas. A primeira é reestabelecer a antropologia como uma disciplina única, ao invés de um amontoado de subdisciplinas separadas. A segunda é alcançar um novo acordo entre os antropólogos de inclinação biofísica e sociocultural, cujo antagonismo atual ameaça implodir a disciplina, e isso implica enfrentar os fantasmas da cultura e da raça. A terceira é demonstrar como uma antropologia futura, que seja especulativa e experimental, assim como descritiva e analítica, tem o potencial de transformar vidas. No restante deste capítulo, abordarei cada uma dessas ambições.

Há alguns anos, eu tive a oportunidade de desenvolver um novo programa de antropologia na Universidade de Aberdeen. Quando ele começou a tomar forma, tivemos que decidir como chamá-lo. Ele deveria ser conhecido como "antropologia social" ou simplesmente "antropologia"? Por formação, eu e meus colegas éramos antropólogos sociais. Não obstante, decidimos optar por "antropologia". Uma razão banal, mas significativa, era que antropologia começa com um A*. Em tempos de menus suspensos, onde tudo está em ordem alfabética, que melhor maneira de sinalizar a importância da antropologia do que colocando-a no topo da lista! Havia, entretanto, outra razão mais relevante. Era a convicção de que o programa que almejávamos desenvolver, e apresentar aos nossos alunos, deveria ser uma disciplina autônoma e não uma subdivisão especializada de algo maior, e que a sua preocupação deveria ser, portanto, com a vida humana em sua

---

* Em inglês, "antropologia social" se escreve *social anthropology* [N.T.].

totalidade e não com algum aspecto particular dela. No entanto, isso levantou a questão sobre o que significa dizer, de um assunto como a antropologia, que ela é uma “disciplina”. Se, como argumentei, ela é uma maneira de estudar com as pessoas ao invés de produzir estudos sobre elas, como ela pode reivindicar qualquer território intelectual próprio? Na medida em que ela recusa qualquer reivindicação nesse sentido, poderíamos dizer que, realmente, a antropologia é uma antidisciplina. Pois ela não aceitará o tipo de colonialismo intelectual que divide o mundo do conhecimento em partes isoladas para o domínio de cada disciplina.

Mas há outra forma de conceber a disciplina que reflete melhor a prática antropológica. Trata-se de pensá-la como um diálogo, e os seus profissionais como uma comunidade de pesquisadores. O que aprendemos sobre as comunidades em geral, no capítulo 2, então se aplicaria às disciplinas especificamente. Nelas, as pessoas estão associadas por suas diferenças e não unidas na defesa de um território comum. Não se trata, portanto, de que a antropologia faça uma reivindicação exclusiva da cultura ou de qualquer outra coisa. A paisagem do conhecimento, assim como a da própria vida social, é contínua. Nela, os antropólogos seguem seus instintos, farejando fontes e linhas de investigação promissoras. Eles são como caçadores em busca. Para caçar, você precisa sonhar o animal; entrar em sua pele e assumir o seu ponto de vista; conhecê-lo de dentro para fora. E você tem que observar atentamente o que acontece ao redor e o que isso tem a lhe dizer. O mesmo acontece com a antropologia: trata-se de seguir os seus sonhos, de entrar na pele do mundo, conhecê-lo por dentro e aprender com a observação. A antropologia, então, abre uma diversidade de trilhas, como os caçadores, através da paisagem da experiência humana. Consequentemente, a recente proliferação de antropologias – médica, visual, ambiental, cognitiva, e assim por diante – das quais algumas foram listadas no capítulo 3, não pressagia a fragmentação da disciplina. Pois cada uma delas proporciona um meio diferente de encontrar o seu caminho nessa miscelânea. E é o entrelaçamento de todas as trilhas, em uma paisagem contínua, o que as une em um diálogo único.

Este foi o espírito com que decidimos, em nosso programa, abordar o ser humano em sua totalidade. O que mantém a antropologia unida, insistíamos, é a unidade da experiência. Os antropólogos frequentemente expressam essa unidade através do conceito de *holismo*. Com isso, eles querem dizer que a tarefa da antropologia é focar o entrelaçamento de aspectos da vida que poderiam, de outra forma, ser repartidos entre diferentes disciplinas para o seu estudo isolado. Assim, os economistas podem estudar o mercado; os cientistas políticos, o Estado; e os teólogos, a Igreja, mas os antropólogos pretendem demonstrar como o mercado, o Estado e a Igreja se interpenetram na experiência de um povo. Do mesmo modo, recusamos a ideia de que a vida humana possa ser dividida em camadas, entre o corpo, a mente e a sociedade, ou que o seu estudo possa ser

repartido entre biólogos, psicólogos e sociólogos. O objeto da antropologia é a humanidade inteira, sem partições. Uma afirmação clássica nesse sentido foi feita por Marcel Mauss, um dos fundadores da etnologia francesa, em um ensaio sobre técnicas corporais de 1934. Focar somente os aspectos biológicos e sociológicos do ser humano não é suficiente, argumentou Mauss, uma vez que isso exclui o que ele chamou de "mediação psicológica". A mente necessariamente se interpõe entre o corpo e a sociedade. Precisamos, ele declarou, de um "ponto de vista tríplice, aquele do 'homem total'"[31]. Não obstante, essa ideia de totalidade tem seus perigos. Pois ela postula um ser humano completo, cuja própria existência é encerrada e contida. Contudo, sem pontas soltas, a vida não pode continuar. Ela deve sempre escapar. Holismo e totalização, portanto, não são a mesma coisa, pois o primeiro significa a infinitude da vida e não o caráter definitivo de um ser unificado.

Em resumo, a antropologia é uma disciplina que opera imergindo no processo da vida e acompanhando-o. Isso, talvez, ajudará a responder uma pergunta frequentemente colocada por alunos novatos no assunto. Como a antropologia difere da sociologia? Alguns podem responder que ela não difere. Lembre-se de que, para Radcliffe-Brown, a antropologia social era um ramo da sociologia, caracterizado por sua atenção às sociedades chamadas, então, de simples, pequenas e tradicionais. Essa distinção não se aplica mais nos dias de hoje. Atualmente, é igualmente comum que os antropólogos trabalhem em casa como no exterior, nos grandes centros metropolitanos como nas periferias rurais. Os sociólogos, por sua vez, agregaram a etnografia ao seu arsenal de métodos de pesquisa e mesclam dados qualitativos e quantitativos em suas análises. Em muitos departamentos universitários e programas de graduação, a sociologia e a antropologia são combinadas sem conflitos. Contudo, muitos antropólogos, inclusive eu, ainda percebem uma diferença profunda entre as duas disciplinas. Embora difícil de definir, creio que ela está relacionada com o legado duradouro daquela grande experiência, de meados do século XX, conhecida como "ciência social". Foi uma experiência lançada sobre a promessa de que os fatos da sociedade poderiam ser registrados e analisados com a mesma objetividade e autoridade que aqueles da natureza, levando à compreensão científica rigorosa. Essa promessa foi resumida em uma palavra, "positivismo". A trajetória subsequente da ciência social foi marcada por debates intermináveis entre os defensores do positivismo e seus oponentes. E foi no calor dessas discussões que a disciplina da sociologia foi forjada em sua forma moderna.

Nisso tudo, no entanto, a antropologia se manteve à parte. Já dividida ao meio entre seu lado científico e humanístico, respectivamente biofísico e socio-

---

31. MAUSS, M. "Body techniques", 1934. In: *Sociology and Psychology*: Essays de Marcel Mauss. Parte IV. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 97-123. A citação consta da p. 101 [Trad. Ben Brewster].

cultural, ela tinha pouco a investir em um projeto que buscava trazer a ciência para o estudo dos fenômenos sociais. A proposta de Radcliffe-Brown de estabelecer a antropologia social como o que ele chamou de "ciência natural da sociedade" nunca decolou. Em vez de se alinharem com a ciência positivista, os antropólogos de inclinação social e cultural se voltaram, cada vez mais, em busca de inspiração, para outras abordagens nas humanidades, na história, na filosofia, na religião comparada e nos estudos da linguagem e da literatura. Os antropólogos socioculturais também não conseguiam se reconciliar totalmente com a maneira na qual a etnografia – *sua* palavra, que, na verdade, para eles significava observação participante – tinha sido apropriada por sociólogos e outros cientistas sociais para designar praticamente qualquer técnica de investigação ou de entrevista capaz de fornecer dados qualitativos para análise, ainda que não envolvesse nenhuma participação prolongada ou engajamento observacional. Atualmente, o projeto da ciência social em grande parte se esgotou, paralisado por seu compromisso contumaz com um positivismo há muito abandonado inclusive pelas ciências "mais duras", e por disputas irresolúveis a respeito da própria possibilidade de investigação objetiva das formas de vida humanas. Ela sobrevive com pouco mais do que uma coalizão de disciplinas, dos estudos de economia e gestão à educação e à psicologia social, reunidas mais por conveniência administrativa do que por qualquer fundamento de coerência intelectual. Ainda que formalmente classificada como uma ciência social, a antropologia tem apenas uma base de apoio tênue aí. Eu penso que o futuro da disciplina está em outro lugar, na convergência contemporânea da ciência com a arte.

No entanto, não podemos nos voltar para essa convergência antes de confrontarmos dois demônios interiores, que ainda precisam ser exorcizados para que a antropologia tenha um futuro. Eles são os demônios da raça e da cultura. Os antropólogos são, por vezes, acusados de se preocuparem incessantemente com os significados das palavras, quando eles deveriam se dedicar a fatos concretos. Mas, para quem pensa que as palavras não importam, os exemplos de "raça" e "cultura" deveriam estimular a reflexão. "O conceito de raça", como o antropólogo norte-americano Eric Wolf afirmou certa vez, "tem governado o homicídio e o genocídio"[32]. Wolf escrevia no início da década de 1990, quando a Guerra dos Bálcãs estava em seu auge e comunidades inteiras estavam sendo exterminadas em operações de "limpeza étnica". Aqui, a cultura, e não a raça, fornecia a motivação para o massacre, mas, para as pessoas afetadas, as consequências foram igualmente devastadoras. Que princípios, então, se combinam nos conceitos de raça e de cultura para torná-los armas de destruição em massa potencialmente tão

32. WOLF, E. "Perilous ideas: race, culture, people". In: *Current Anthropology*, 35, 1994, p. 1-12.

explosivas? Existem dois, o princípio do *essencialismo* e o da *herança*, inofensivos por si sós, mas letais quando combinados. O essencialismo é a doutrina, já discutida no capítulo 2, segundo a qual um grupo é categoricamente definido pelo fato de seus membros terem certas características em comum. A herança é o princípio segundo o qual essas características são atribuídas aos indivíduos, a cada geração, independente e previamente à sua vida no mundo. O mecanismo de transmissão pode ser genético ou imitativo, as características inatas ou adquiridas. A lógica é a mesma em ambos os casos. E, associada ao pensamento essencialista, essa lógica permanece profundamente arraigada na formação antropológica.

Os antropólogos buscaram duas maneiras de livrar a sua disciplina do pensamento racial. A primeira, que eu já discuti, foi restringir a classificação dos seres humanos existentes do nível da espécie para o nível da subespécie. Contudo, longe de renunciar ao conceito de raça, dizer que todos os seres humanos pertencem a uma subespécie o afirma. É alegar não apenas que a raça existe, mas também que, na pré-história longínqua, havia realmente raças distintas de humanidade. Narra-se a história de como criaturas ancestrais da nossa própria espécie invadiram o continente da Europa suplantando a sua população nativa neandertal, seres humanos de uma subespécie diferente. Pensamos que os malfadados Neandertais foram extintos há cerca de 40 mil anos, mas, durante muitos milênios, eles viveram ao lado de humanos da nossa espécie e inclusive cruzaram com eles. Se estivéssemos vivos no Paleolítico, seria então aceitável falar das diferentes raças humanas? Ainda é bastante difundida a ideia de que os nossos antepassados venceram graças a sua posse de atributos, comuns a todos os seres humanos modernos, mas ausentes em seus concorrentes, que se alojaram em nossos genes desde então. Essa mistura de essencialismo e herança também não é abalada pela segunda maneira através da qual os antropólogos tentaram apagar o flagelo do pensamento racial, a saber, substituindo herança por hereditariedade. Eles argumentam que os seres humanos não são divididos pela raça, mas pela cultura. Contudo, o raciocínio que leva os antropólogos a afirmar a existência de culturas distintas, se reaplicado à variação herdada geneticamente, nos conduziria de volta à existência da raça.

Em suma, em seu ímpeto de repudiar a ciência da raça, os antropólogos conseguiram reproduzir os mesmos princípios que dão origem a ela. Para entender como isso aconteceu, é preciso relembrar o acordo que, originalmente, definiu as trajetórias distintas da antropologia física e da antropologia cultural. Originalmente estabelecido por Kroeber, em seu artigo de 1917 sobre "O superorgânico", ele afirmava a independência completa da variação biológica e cultural, permitindo que o estudo de cada uma delas se desse de forma mais ou menos independente da outra. Como vimos no capítulo 3, o acordo entrou em vigor mais rápido do ponto de vista cultural do que biológico, permitindo que uma ciência

explicitamente racial florescesse na antropologia física até o final da Segunda Guerra Mundial. Mas os antropólogos do período pós-guerra, assombrados pelo racismo que tinha desfigurado a sua disciplina nos anos entreguerras, já não podiam mais permitir que as diferenças culturais fossem consideradas, elas mesmas, biológicas. A ideia era literalmente inadmissível. Este consenso foi reiterado em uma "Declaração sobre a raça", publicada em 1996 pela Associação Americana de Antropólogos Físicos (Aapa, em inglês)[33]. A declaração começa com a afirmação de que "não há concordância necessária entre características biológicas e grupos culturalmente definidos", e conclui que "não é justificável atribuir as características culturais à influência da herança genética". Essas palavras merecem atenção, pois nelas reside o germe do próprio pensamento que a declaração alega demolir. Trata-se da atribuição do que, no início, é chamado de "características biológicas" ao que, no final, se denomina de "herança genética".

A verdadeira fonte do problema não está – como Kroeber pensava e como é reiterado pela Aapa – na confusão entre características culturais e biológicas. Ela se encontra na atribuição destas últimas à herança genética. E essa atribuição permanece no coração das abordagens evolucionistas que pretendem decompor a variação humana em componentes herdados, respectivamente "biológicos" e "culturais", e considerar todo ser humano como uma combinação híbrida dos dois. As teorias da evolução biocultural, baseadas na ideia de herança dual ou "dupla" – uma que opera através da replicação genética, a outra através de seu análogo baseado na aprendizagem –, continuam a comandar a adesão popular. Mas essas teorias, como vimos no capítulo 2, são inerentemente circulares, postulando os resultados do desenvolvimento ontogenético como a sua causa. É a lógica da herança que pretende fechar o círculo, ao estabelecer as propriedades do organismo em desenvolvimento anteriormente aos processos que lhe dão origem. A herança funciona aqui como um atalho lógico, ignorando o curso do desenvolvimento. Este curso, no entanto, aponta o caminho para um novo acordo, baseado na premissa de que as propriedades biológicas *são, elas mesmas, culturalmente diferenciadas*. O que era inconcebível para a antropologia do século XX, que as variações culturais e biológicas sejam concordantes, está emergindo como o fundamento para a antropologia do século XXI. Isso é confirmado em estudos de neuroplasticidade que demonstram a maleabilidade do cérebro em desenvolvimento à experiência, em estudos sobre como o movimento condiciona o corpo e molda os sentidos, e inclusive em estudos de anatomia que revelam os efeitos da nutrição e da atividade no crescimento esqueletal.

Ao liberar a variação biológica das amarras da hereditariedade genética, e a diferença cultural do jugo da herança, podemos finalmente superar os demônios

---

33. AMERICAN ASSOCIATION OF PHYSICAL ANTHROPOLOGISTS. "Statement on biological aspects of race". In: *American Journal of Physical Anthropology*, 101, 1996, 569-570.

da raça e da cultura. A humanidade é indivisível em diferentes raças precisamente pela mesma razão que ela é indivisível em diferentes culturas. Essa razão se encontra na história. Os seres humanos, como agentes da história, sempre foram os produtores de suas vidas. Além disso, essa história é parte de um processo de vida que se desdobra por todo o mundo orgânico. Chamemos esse processo de evolução, se quiser, mas não é isso o que a maioria dos estudantes de antropologia evolucionista entende pelo termo. Olhando para trás, é uma tragédia da antropologia que as condições de diálogo entre os campos sociocultural e biofísico da disciplina tenham sido definidas por um paradigma da evolução formulado estritamente nos termos darwinianos. Em sua versão atual, neodarwiniana, o paradigma é intransigente em seu foco no cálculo da herança e é também intolerante à crítica. Para a antropologia, ele representa um impasse. Os teóricos dispostos a tratar as pessoas como não mais do que animações caricatas de suas características herdadas, por iniciativa própria, se retiraram do diálogo. Eles não têm lugar em uma antropologia futura que professe levar os outros a sério. Um dos grandes desafios futuros da antropologia, creio eu, será mudar as bases da ciência evolucionista. Como um superpetroleiro em alto-mar, o giro será lento. Mas, finalmente, ele acontecerá. Quando isso acontecer, a antropologia enfim redescobrirá a sua unidade na riqueza e na indivisibilidade da experiência humana.

Esta antropologia, então, será ciência ou arte? Anteriormente, eu comparei o antropólogo a um caçador: um sonhador, um seguidor de formas de vida que aprende com a observação e entra na pele das coisas para conhecê-las por dentro. Sem dúvida, o papel da arte é o mesmo: despertar nossos sentidos, permitindo que o conhecimento cresça de dentro do ser, no desenrolar da vida. Como o mais antropológico dos artistas, Paul Klee declarou em seu "Credo criativo", de 1920: "A arte não reproduz o visível, mas torna visível"[34]. A máxima de Klee se aplica com igual força à antropologia. Não se trata da arte ou da antropologia refletirem o mundo como em um espelho. Trata-se da sua inserção nas relações e nos processos que dão origem às coisas mundanas, de modo a trazê-las para o campo da nossa consciência. E, como a arte, a antropologia não precisa se comprometer apenas com a descrição e a análise das coisas como elas são. Ela também pode ser experimental e aberta à especulação. Certamente, o campo do antropólogo não é um laboratório e não é lugar para experiências, no sentido científico da montagem artificial de um cenário para testar uma hipótese preconcebida. Mas, como em qualquer momento da nossa vida cotidiana, nós podemos experimentar ao intervir nas coisas e seguir os desdobramentos de nossas intervenções. Trata-se de interrogar os outros, e o mundo, e esperar por

34. KLEE, P. *Notebooks* – Vol. I: The Thinking Eye. Londres: Lund Humphries, 1961, p. 76 [Ed. Jürg Spiller; trad. Ralph Mannheim].

suas respostas. É o que acontece em todo diálogo. E, como todo diálogo, ele transforma a vida de todos aqueles envolvidos.

Mas o diálogo antropológico, assim concebido como uma arte da investigação, não precisa ser contraposto à ciência. Ao invés disso, ele aponta para uma maneira diferente de *fazer* ciência – mais modesta, humanizada* e sustentável do que grande parte do que é considerado ciência nos dias de hoje. É uma forma que se integra ao mundo, ao invés de atribuir-se poderes exclusivos para explicá-lo. A antropologia não ambiciona nem reduzir todas as coisas a dados nem converter esses dados em produtos, ou o que os formuladores de políticas científicas chamam de "resultados". De fato, assim como os pesquisadores de outras disciplinas, publicamos livros e artigos, acumulamos uma literatura composta das contribuições valiosas de antecessores, e exigimos que os estudantes a leiam. Mas, no final das contas, não é isso o que importa. A verdadeira contribuição da antropologia não está em sua literatura, mas em sua capacidade de transformar vidas. É por isso que a ideia de "antropologia aplicada" tem tão pouca força na disciplina. Não é porque queiramos manter o nosso conhecimento para nós mesmos, puro e não corrompido pelo uso, mas porque não pode haver conhecimento que não cresça do nosso engajamento prático com outros. Pois o que impulsiona os antropólogos, em última instância, não é a demanda por conhecimento, mas uma ética do cuidado. Não nos importamos com os outros, tratando-os como objetos de investigação, atribuindo-lhes categorias e contextos, ou explicando-os. Nós nos importamos ao torná-los presentes, para que eles possam dialogar conosco e nós possamos aprender com eles. Essa é a maneira de construir um mundo onde haja lugar para todos. Nós só podemos construí-lo juntos.

* No original, ***humane***, referente às qualidades de empatia, tolerância, compaixão etc. [N.T.].

Leituras complementares

Introduções à antropologia social e cultural

CARRITHERS, M. *Why Humans Have Cultures*: Explaining Anthropology and Social Diversity. Oxford: Oxford University Press, 1992.

ERIKSEN, T.H. *Small Places, Large Issues*: An Introduction to Social and Cultural Anthropology. Londres: Pluto Press, 1995.

HENDRY, J. *An Introduction to Social Anthropology*: Sharing Our Worlds. Nova York: Palgrave, 2016.

MONAGHAN, J. & JUST, P. *Social and Cultural Anthropology*: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Obras gerais que valem a pena consultar

GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. Londres: Fontana, 1973.

INGOLD, T. (ed.). *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge, 1996.

KUPER, A. *Anthropology and Anthropologists*: The Modern British School. 3. ed. Londres: Routledge, 1996.

Obras de referência

BARNARD, A. & SPENCER, J. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: Routledge, 1996.

INGOLD, T. (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology:* Humanity, Culture and Social Life. Londres: Routledge, 1994.

RAPPORT, N. & OVERING, J. *Social and Cultural Anthropology*: The Key Concepts. Londres: Routledge, 2000.

Índice

Coleção Antropologia

– *As estruturas elementares do parentesco*
Claude Lévi-Strauss
– *Os ritos de passagem*
Arnold van Gennep
– *A mente do ser humano primitivo*
Franz Boas
– *Atrás dos fatos – Dois países, quatro décadas, um antropólogo*
Clifford Geertz
– *O mito, o ritual e o oral*
Jack Goody
– *A domesticação da mente selvagem*
Jack Goody
– *O saber local – Novos ensaios em antropologia interpretativa*
Clifford Geertz
– *O processo ritual – Estrutura e antiestrutura*
Victor W. Turner
– *Sexo e repressão na sociedade selvagem*
Bronislaw Malinowski
– *Padrões de cultura*
Ruth Benedict
– *O Tempo e o Outro – Como a antropologia estabelece seu objeto*
Johannes Fabian
– *A antropologia do tempo – Construções culturais de mapas e imagens temporais*
Alfred Gell
– *Antropologia – Prática teórica na cultura e na sociedade*
Michael Herzfeld
– *Arte primitiva*
Franz Boas
– *Explorando a cidade – Em busca de uma antropologia urbana*
Ulf Hannerz
– *Crime e costume na sociedade selvagem*
Bronislaw Malinowski
– *A vida entre os* antros *e outros ensaios*
Clifford Geertz
– *Estar vivo – Ensaios sobre movimentos, conhecimento e descrição*
Tim Ingold
– *A produção social da indiferença – Explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental*
Michael Herzfeld
– *Parentesco americano – Uma exposição cultural*
David M. Schneider
– *Sociologia religiosa e folclore – Coletânea de textos publicados entre 1907 e 1917*
Robert Hertz
– *Cultura, pensamento e ação social – Uma perspectiva antropológica*
Stanley Jeyaraja Tambiah
– *Nove teorias da religião*
Daniel L. Pals
– *Antropologia – Para que serve*
Tim Ingold
– *Evolução e vida social*
Tim Ingold

O autor

Tim Ingold é professor de Antropologia Social na Universidade de Aberdeen. É autor de mais de quinze livros e membro da Academia Britânica e da Sociedade Real de Edimburgo. Publicou pela Editora Vozes a obra *Estar vivo – Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.*

A Antropologia não ambiciona nem reduzir todas as coisas a dados nem converter esses dados em produtos, ou o que os formuladores de políticas científicas chamam de "resultados". De fato, assim como os pesquisadores de outras disciplinas, publicamos livros e artigos, acumulamos uma literatura composta das contribuições valiosas de antecessores, e exigimos que os estudantes a leiam. Mas, no final das contas, não é isso o que importa. A verdadeira contribuição da Antropologia não está em sua literatura, mas em sua capacidade de transformar vidas. É por isso que a ideia de "antropologia aplicada" tem tão pouca força na disciplina. Não é porque queiramos manter o nosso conhecimento para nós mesmos, puro e não corrompido pelo uso, mas porque não pode haver conhecimento que não cresça do nosso engajamento prático com outros. Pois o que impulsiona os antropólogos, em última instância, não é a demanda por conhecimento, mas uma ética do cuidado. Não nos importamos com os outros tratando-os como objetos de investigação, atribuindo-lhes categorias e contextos, ou explicando-os. Nós nos importamos ao torná-los presentes, para que eles possam dialogar conosco e nós possamos aprender com eles. Essa é a maneira de construir um mundo onde haja lugar para todos. Nós só podemos construí-lo juntos.

www.vozes.com.br
vendas@vozes.com.br

ISBN 978-85-326-6004-6